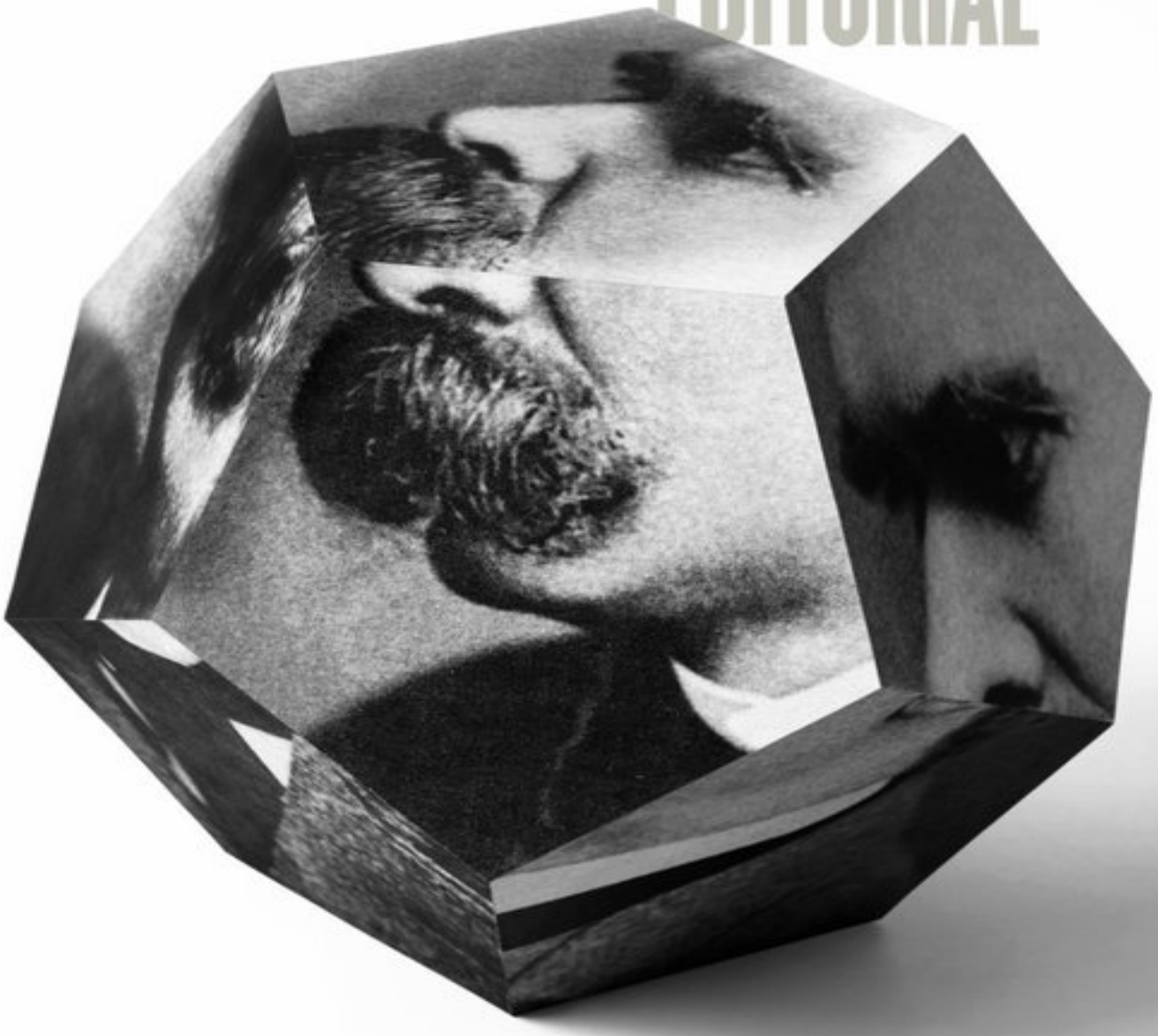
MIGUEL
MOREY

VIDAS DE NIETZSCHE

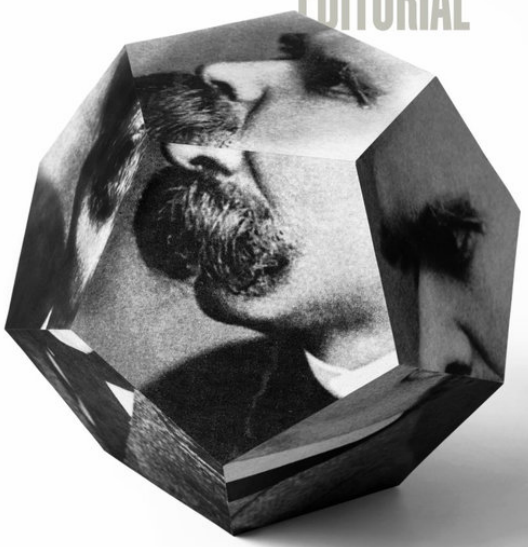
ALIANZA
EDITORIAL



MIGUEL
MOREY

VIDAS DE NIETZSCHE

ALIANZA
EDITORIAL



Miguel Morey

Vidas de Nietzsche

Alianza editorial

Índice

Prefacio
El hijo del predicador (1844-1868)
El discípulo de Dioniso (1869-1877)
Cantor, caballero y espíritu libre (1878-1882)
El profeta (1882-1885)
Todos los nombres de la historia (1886-1890)

Nota bibliográfica

Créditos

Prefacio

Nietzsche anduvo media vida armando un libro sobre los sabios arcaicos griegos, que nunca quiso dar por concluido. Y continuó viviendo el resto de su vida siguiendo la estela de los problemas que surgieron de aquellas reflexiones. Nietzsche supo desde siempre, por su instinto de lector, que entrar en el universo de cualquiera de aquellos filósofos era acercarse a la propuesta de una posibilidad de vida. Y que en eso consistía precisamente su grandeza, en haberse apropiado de su existencia de hombres, inventando miradas posibles con las que conducirla; nuevas perspectivas, otro modo de pesar y medir. A lo largo de su vida, Nietzsche pasa por muchos momentos en los que su propio pensamiento avanza mirándose en ese espejo, sobre esa convicción; y llevando la vida que corresponde a alguien que ha decidido tomar su propia existencia en sus manos, hasta el final.

En su apariencia externa, el proyecto de libro sobre los sabios arcaicos estaba imaginado a la manera de un clásico que Nietzsche conocía muy bien, las *Vidas de los filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio, donde a propósito de cada filósofo se entretejen anécdotas y pensamientos. Nietzsche retuvo ese latido entre la anécdota y el pensamiento como algo sustancial. Por su adiestramiento como filólogo, Nietzsche estaba habituado a que fueran las anécdotas en las que aparecía un término determinado las que acabaran estableciendo su sentido. Ahora, para el filósofo, la tensión se desplaza; ahora se da entre la invención de otro modo de pesar y medir la vida, y su puesta a prueba en una existencia que ha decidido tomar la propia vida a su cargo. Nietzsche vivió en un vaivén constante entre los dos términos, todo su arte del aforismo nos brinda una casuística formidable al respecto, pero no sólo. Su correspondencia está plagada de referencias a sus ensayos con los espacios y los empleos del tiempo, el clima, las estaciones y las ubicaciones geográficas, sus dolencias y sus remedios, sus dietas, las buenas y malas compañías, sus horas diarias de paseo, lectura o escritura, el

tiempo para la música también, y sus tipos, sus efectos… Incluso en las menudencias, su atención era minuciosa siempre; por ello, puede decirse que, mientras pudo, Nietzsche llevó una vida *experimental,* inventándose y poniéndose a prueba, en un ensayo-error sostenido. Llegó a establecer este tipo de vida como ideal incluso, y lo fijó en numerosas consignas. Tal vez la más contundente sea aquella con la que tituló uno de sus aforismos, «hábitos breves»[1]. Probó muchas vidas a lo largo de su vida, Nietzsche. Y de esto es de lo que trata este libro.

Este libro en sus orígenes era otro libro. Su transformación comenzó con la propuesta de publicación, en esta colección, de un antiguo libro mío, *Nietzsche, una biografía*. Aquel libro fue un encargo de Esther Tusquets para una colección de biografías, en la editorial Lumen; se trataba de elaborar un relato de la vida de Nietzsche que «pudiera servir a la vez de primera introducción a su pensamiento»[2]. Elaboré mi texto entonces teniendo ya presente la lección de Diógenes Laercio tal como el propio Nietzsche la entendió, como un entramado entre las anécdotas más significativas de su vida y los momentos más rompedores de su pensamiento. Las condiciones formales de aquel texto eran las que se correspondían con un libro que debería poder venderse en los quioscos, dicho rápido; como por ejemplo, no superar los cien folios, ni llevar notas a pie de página. Ahora, la invitación a volver a publicarlo venía acompañada de la suspensión de aquellas limitaciones, lo cual, ya de por sí, comenzó a dar lugar al presente libro. Empezó a nacer por sí mismo y sin avisar casi, a partir de las primeras modificaciones que se introdujeron en el anterior. Cuando dio las primeras señales de vida, se hizo evidente que el libro anterior sería un primer material básico para un ejercicio de reescritura. Con ello quiere decirse que se trata de otro libro, claro, de ahí el cambio de título, pero también que se mantienen las opciones básicas que allí se establecieron.

En su momento, *Nietzsche, una biografía* se presentaba ante todo en negativo, no era ni un estudio crítico ni una investigación biográfica; cosa en la que se ratifica el presente texto. Lo que se proponía era «apuntar, en una colección de estampas, los datos elementales de ese enigma acuñado a finales del siglo pasado…». Es sobre la base de aquellas estampas que

comenzó a construirse este libro; primero atendiendo a lo más urgente: subsanar errores y colmar las ausencias. Pero el tema de las ausencias resultó más complejo de lo previsible, porque al final no sólo hubo que subsanar las ausencias que se detectaban en el texto, sino también las de su contexto. Y es que, a finales de los años ochenta no estaban traducidos al español ni los seis volúmenes de la *Correspondencia* de Nietzsche ni los cuatro de sus *Fragmentos póstumos;* por lo tanto, en mi texto de entonces tuve que limitarme a citar sólo aquellas cartas y aquellos póstumos que eran asequibles al lector en español, a través de antologías o selecciones. Ahora ya no es el caso, lo que cambia por completo el panorama. Hasta el punto de que, en esta ocasión, seguir el día a día de su correspondencia, acompasándola con las anotaciones de sus cuadernos póstumos ha sido la dinámica que ha conducido esta reescritura, la primera de todas y por encima de todo. Los siguientes criterios se desprendieron a partir de aquí.

El presente texto sigue siendo una colección de estampas, que se agrupan por capítulos según las etapas biográficas que han quedado establecidas convencionalmente, y que se articulan alrededor de una colección de hitos bien atestados, como son sus escritos, que se han seguido en su orden de composición y en los avatares de su publicación. En general las estampas son bastante heterogéneas, tanto pueden elaborar una anécdota menor de la vida cotidiana como proceder al comentario de un texto concreto; las hay panorámicas y planos de detalle, grandes juegos teatrales y menudencias de ratón de biblioteca, las hay incluso que son sólo un apunte para hacerse una idea del contexto, pero sobre todo cada una de ellas está iluminada según la ocasión y lleva la velocidad y el ritmo que le corresponde.

Lo que se va a leer es la vida de un escritor. El hilo conductor viene dado entonces por el modo en que Nietzsche entra, se sostiene y sale de cada uno de los puntos más relevantes de su vida de escritor, con sus picos y sus valles. Si se quiere, cada una de las estampas no hace sino aportar un aspecto más, de cara a la composición de la figura del escritor Nietzsche. Pero en este caso se trata de componer una figura que está en continuo movimiento, donde importan más los gestos que las formas, y no queda sino seguir sus danzas. Con el agravante de que, siendo el escritor

Nietzsche un filósofo, la danza de sus gestos también se da en el pensamiento, y era obligado seguir sus pasos también ahí. En su vida anterior, este libro se había comprometido a servir de «primera introducción al pensamiento de Nietzsche»; libre ahora de este compromiso, el libro se propone si acaso servir de introducción a la lectura de Nietzsche. Mostrar de un modo que pueda seguirse el recorrido vital del escritor Nietzsche implica inevitablemente seguir el desarrollo de un pensamiento que va cuajando en una serie de escritos, y así se ha hecho. Pero únicamente con la finalidad de ir estableciendo, a propósito de cada texto, indicaciones de lectura que facilitaran el dar con el ángulo preciso para no salir rebotado al comenzar la lectura de alguna de sus partes, o para encontrar el modo adecuado de entonar interiormente tal o cual problema o concepto, especialmente los más repetidos, los más grandilocuentes. No hay intento ninguno de interpretar el pensamiento de Nietzsche, de lo que se ha tratado es de exponerlo, de facilitar su acceso.

Siendo una invitación a la lectura, este libro comienza aplicándose la regla. Del mismo modo que no se reducen los textos mediante una explicación a algo que no sean ellos mismos, tampoco se ha procedido a recortar fuera de su contexto las frases que se citan. Se ha intentado siempre citar el período completo en el que se insertan, y que era necesario hacerlo así es en ocasiones de una evidencia clamorosa. Aunque tal vez haya que hacer una salvedad al respecto con el relato del *Zaratustra,* cada uno de cuyos libros ha sido narrado en una sola respiración continuada. Pero en general se ha permanecido fiel en todo lo posible a la probidad filológica en cuanto a citas y referencias, aun sin seguir el estándar académico.

Si mediante la composición por estampas se rendía un homenaje al perspectivismo nietzscheano, en lo que hace a la bibliografía secundaria utilizada, el homenaje se dirigiría a la inactualidad de Nietzsche, a su componente intempestivo. El problema ya surgió con ocasión de *Nietzsche, una biografía,* que por el tiempo en el que fue publicado hubiera debido ofrecer una visualización postmoderna de Nietzsche. En lugar de eso, se optó por darle un corte clásico, que se situara como al margen de las líneas de fuerza de la interpretación filosófica del pensamiento de Nietzsche entonces vigentes. Esta apuesta por un Nietzsche inactual se ha radicalizado

aquí, desestimándose la ayuda de cualquier texto sobre Nietzsche posterior a 1930, con raras excepciones, la mayoría de las veces obras de expertos, editores o traductores. Se ha entendido que por esos años concluye la primera fase en la recepción de Nietzsche, pegada a los propios textos, sin voz alguna en derredor que impartiera la doctrina al respecto. En cualquier caso, es a partir de entonces cuando comenzarán los cursos y seminarios sobre Nietzsche (Jung, Heidegger…), se anuncia ya su futuro universitario, su nueva aclimatación al medio del que huyó; y todo esto, a los efectos, es un poco como la supervivencia psiquiatrizada de sus últimos once años, apenas tiene ya que ver con las vidas que vivió como escritor, Nietzsche. En compensación por esta limitación, se han examinado una buena parte de sus lecturas de entonces en las ediciones que él leyó, se han localizado préstamos y citas; aunque a menudo no haya referencia a ello en el texto, ha sido una tarea muy útil, de cara a lo que un actor llamaría la composición del personaje.

Que no hay *una* llave de acceso al pensamiento de Nietzsche es bien sabido. El propio Platón ya insistía en que, por lo que hacía al pensamiento, no cabía resumirlo por recurso a ninguna fórmula [μαθήματα]. Que sólo cuando se han frecuentado largo tiempo determinados problemas y se ha vivido con ellos, de repente [ἐξαίφνης], la comprensión brota en el alma, como la luz surge de la chispa [ἀπὸ πυρὸς… φῶς], y crece por sí misma a continuación [αὑτὸ ἐαυτὸ… τρέφει]; escribe en la *Carta VII* (341c-d), y se diría que está hablando de la lectura y de la relectura también. Serle de ayuda al lector en estos menesteres del leer y releer a Nietzsche es todo lo que se propone este libro.

Llave no hay, pero acaso aquí se encuentren un buen puñado de ganzúas.

*

Cuando estaba concluyendo este libro me llegó la noticia del fallecimiento de Jacobo Muñoz, un profesor y un amigo respetado y querido desde hace muchos años. Recuerdo ahora su insistencia en que volviera sobre lo hecho en *Nietzsche, una biografía* y le añadiera un centenar de páginas, que le subiera un grado el nivel de detalle… Finalmente se presentó la ocasión y

se encontró la fuerza para llevarlo a cabo, aunque tarde. Quisiera que al menos las páginas de este libro sirvieran para rendirle memoria y homenaje.

L'Escala, Primero de mayo de 2018

---

1 *La gaya ciencia,* § 295. Comienza con estas palabras: «Me gustan los hábitos breves y los considero el medio más inestimable para conocer *muchas* cosas y situaciones, y hasta llegar a la raíz de sus dulzuras y amarguras; mi naturaleza está completamente dispuesta para los hábitos breves, incluso en las necesidades de su salud corporal, así como en general, *hasta donde* yo puedo ver: desde lo más bajo hasta lo más elevado». Y acaba advirtiendo lo siguiente: «Lo más insoportable, sin duda, lo propiamente terrible sería para mí una vida que carezca completamente de hábitos, una vida que exija continuamente la improvisación — esto sería mi destierro y mi Siberia».

2 La editorial Lumen decidió finalmente cerrar la colección, y el libro acabó publicándose bastante tiempo después en la Editorial Archipiélago, Barcelona 1993.

Zur Erziehung. — *Allmählich ist mir das Licht über den allgemeinsten Mangel unserer Art Bildung und Erziehung aufgegangen: Niemand lernt, Niemand strebt darnach, Niemand lehrt* — die Einsamkeit ertragen.

F. Nietzsche, *Morgenröthe,* § 443.

[*Sobre la educación.* — Poco a poco, he ido viendo claro cuál es el defecto más general de nuestro tipo de formación y de educación: nadie aprende, nadie aspira, nadie enseña — *a soportar la soledad.*

F. Nietzsche, *Aurora,* § 443.]

Sich häuten. — *Die Schlange, welche sich nicht häuten kann, geht zu Grunde. Ebenso die Geister, welche man verhindert, ihre Meinungen zu wechseln; sie hören auf, Geist zu sein.*

F. Nietzsche, *Morgenröthe,* § 573.

[*Mudar la piel.* — La serpiente, cuando no puede mudar la piel, perece. Igualmente los espíritus a los que se les impide cambiar de opinión, dejan de ser espíritu.

F. Nietzsche, *Aurora,* § 573.]

El hijo del predicador
(1844-1868)

1

La mayoría de los testimonios que poseemos sobre la infancia de Nietzsche nos lo presentan como un niño solitario, grave y altivo; con ocurrencias y maneras insólitas para su edad. Si se quiere, puede ser éste un retrato embellecido por su hermana con el fin de volver aún más heroica su figura y presentarla a la posterioridad con todos los rasgos de la genialidad precoz.

Aún así, a pesar del descrédito progresivo en el que han ido cayendo los testimonios de su hermana conforme se iban haciendo patentes sus imposturas y falsificaciones, no parece oportuno prescindir por completo de ellos, no sólo porque son casi los únicos que existen sobre determinados momentos de la vida de Nietzsche (como por ejemplo, su primera infancia), sino también porque se apoya directamente en ellos buena parte de la mitología personal que acompañó la primera recepción de la obra de Nietzsche, y cuya resonancia, en alguna medida, todavía perdura.

De creerla a ella, el abuelo materno, Oehler, fue «el primero en percibir los dones extraordinarios de su nieto Friedrich». Y así, nos cuenta por ejemplo cómo el abuelo solía atajar las quejas de la madre, exigiendo que se respetaran las rarezas de Nietzsche, ya que «es el niño más extraordinario, el mejor dotado que yo haya encontrado en toda mi vida; entre mis seis hijos no reúnen la mitad de dones que Fritz...»[3].

Los más tempranos compañeros de Nietzsche destacan también su notoria superioridad intelectual, aunque de un modo más matizado: no lo hacen sin añadir comentarios acerca de su profunda melancolía, próxima a la misantropía, su gran timidez, su miopía, o sus escasas dotes para las matemáticas o la gimnasia. Respecto de esa ceremoniosa gravedad suya, mezcla igualmente exagerada de autodominio y pundonor, que tanto respeto

contribuía a despertar en sus condiscípulos, la siguiente anécdota, que también nos transmite su hermana, es bien reveladora, en su misma ambigüedad: «Un día, una violenta tormenta comenzó a caer justo en el momento de la salida de la escuela. Nosotras esperábamos a nuestro Fritz en el extremo de la calle Priestergasse. Todos los muchachos se precipitaron en tromba hacia sus casas. Finalmente, apareció el pequeño Fritz, andando calmadamente, con su gorra protegida bajo la pizarra y un pequeño pañuelo encima. Mamá le gritó desde lejos: "Pero corre, venga". La lluvia que caía no nos dejó oír la respuesta. Luego, como mi madre le hiciera reproches al verlo tan calado, él respondió gravemente: "Pero mamá, el reglamento dice que los alumnos no deben salir de la escuela corriendo ni brincando, sino que han de volver a casa de una manera calmada y tranquila"»[4].

Sea como fuere, si en algo coinciden todos los recuerdos de quienes le conocieron entonces, es en su *piedad,* en su escrupulosa religiosidad. Desde muy niño, Nietzsche había asumido su destino de predicador, y se ejercitaba concienzudamente para cumplir ese papel[5].

2

Nietzsche era hijo del pastor protestante Karl Ludwig (1813-1849) y de Franziska Oehler (1826-1897), casados en 1843 e hijos ambos de pastores protestantes. El padre, ferviente monárquico, había sido preceptor en la corte de Altenburg y, al parecer, era allí muy bien considerado hasta que una enfermedad que le afectaba el sistema nervioso y el cerebro le obligó a pedir el traslado a un destino más tranquilo: una parroquia en el pequeño pueblo de Röcken (Turingia, en la Sajonia prusiana). En *De mi vida,* una colección de escritos de adolescencia, Nietzsche lo recuerda así: «Al lado de la carretera comarcal que va desde Weißenfels hasta Leipzig y que pasa por Lützen, se halla la villa de Röcken. Se encuentra rodeada de sauces, álamos y olmos aislados, de modo que desde lejos sólo se ven sobresalir las elevadas chimeneas de piedra y el antiquísimo campanario sobre las verdes cimas. En el interior del pueblo hay anchos estanques separados unos de otros por estrechas franjas de tierra. En torno a ellos, verde frescor y

nudosos sauces. Algo más arriba se encuentra la casa parroquial y la iglesia; la primera está rodeada de jardines y de prados arbolados»[6].

Allí nacerá Nietzsche en 1844, el 15 de octubre. En el bautizo, el verso bautismal escogido por su padre será el de Lucas 1:66: «Y todos guardaban en su corazón los comentarios que oían, diciendo: ¿Quién, pues, será este niño? Y la mano del Señor estaba con él». Es el día del cumpleaños del rey y por ello el recién nacido llevará sus nombres: Friedrich Wilhelm, al igual como su hermana llevará los de las hijas del duque de Sajonia-Altenburgo, de las que el padre de Nietzsche había sido tutor: Elisabeth Therese Alexandra. Con motivo del nacimiento, su padre escribirá, en el libro de registros de la parroquia, cosas como la siguiente: «¡Oh gozoso mes de octubre, bienaventurado seas! Tú has sido, a lo largo de mi vida, el mes en que me han sucedido los acontecimientos más importantes. Pero, el de hoy es el mayor de todos, y el más maravilloso, porque es el bautismo de mi hijito...»[7]. Su hermana Elisabeth nacerá dos años más tarde, el 10 de julio; y el 27 de febrero de 1848 su hermano Joseph, que morirá a los dos años. Coincidiendo con el nacimiento de Joseph, el estado de salud del padre empeorará, tal vez a causa de una caída desafortunada. Se le diagnostica reblandecimiento cerebral. En pocos meses su salud se agravará de modo definitivo; dará su último sermón el 17 de septiembre. Al año siguiente, muere, el 30 de julio. Por entonces Nietzsche aún no ha cumplido los cinco años; su padre tenía treinta y seis.

En enero de 1850 morirá su hermano Joseph, y al parecer, Nietzsche tuvo un sueño premonitorio al respecto. En *De mi vida*, lo recuerda así: «Algunos meses después me aconteció una segunda desgracia, que ya había presentido en un sueño muy singular. Era como si de la cercana iglesia oyese los sordos sonidos del órgano. Sorprendido, abrí la ventana que da a la iglesia y al cementerio. La tumba de mi padre se abrió y de ella salió una blanca figura que desapareció en la iglesia. La música, tétrica y desagradable, subió de tono; la blanca figura apareció de nuevo llevando algo bajo el brazo que yo no pude reconocer con claridad. El túmulo se abre, la figura desaparece, calla el órgano; me despierto. A la mañana siguiente mi hermano pequeño, un niño vivaz e inteligente, sufre un ataque

de convulsiones y muere al cabo de media hora. Se le enterró directamente en la tumba de mi padre»[8].

En adelante, los primeros años de Nietzsche transcurrirán exclusivamente entre mujeres: su abuela, Erdmuthe, su madre, su hermana y sus tías paternas, Auguste y Rosalie; y presumiblemente sobreprotegido. Podría aducirse a título de ejemplo lo que escribe su hermana, tratando de justificar la tardanza de Nietzsche en aprender a hablar: «Fritz está demasiado bien cuidado y servido. Al menor signo, todo el mundo cumple su voluntad. ¿Por qué tendría que molestarse en hablar entonces?»[9].

A la muerte de su padre, la familia se trasladó a Naumburg an der Saale. Naumburg era por entonces una pequeña ciudad amurallada, rodeada por un gran foso franqueado por cinco puentes levadizos que se cerraban al anochecer. Además, poseía una de las más bellas catedrales de toda Alemania, a la que el pequeño Nietzsche acudirá frecuentemente para escuchar los oratorios. Un año después, se le inscribe en la escuela privada del candidato Weber, donde por Pascua comienza sus estudios de religión, latín y griego, para preparar su ingreso en el *Domgymnasium* de Naumburg. Allí trabará entonces sus primeras amistades, principalmente con sus condiscípulos Wilhelm Pinder y Gustav Krug[10].

3

Fue precisamente en el transcurso de una velada en casa de su condiscípulo Krug, cuando Nietzsche descubrió lo que iba a ser una de sus compañías más indiscutiblemente fieles: la música. El impacto de aquel encuentro fue tan importante que, el mismo año, en 1851, su madre le regala un piano, y comienza a recibir educación musical. Por lo visto, las veladas musicales no eran infrecuentes en casa de los Krug, incluso se decía que el padre era un intérprete de cierto talento; y por su parte, en casa de los Pinder se organizaban lecturas de los grandes clásicos de la literatura alemana, a las que Nietzsche tendrá también la oportunidad de asistir.

Recordando aquella etapa de su vida, en uno de sus bocetos autobiográficos juveniles, escribe: «Ya desde los nueve años sentía una

profundísima atracción por la música. En aquel feliz estado en el que todavía no se conocen los límites de nuestras capacidades y es posible creer que se llegará a alcanzar lo que se ama, yo tenía ya escritas incontables composiciones, y también había adquirido algo más que una cultura musical meramente diletante». Y anota la siguiente reflexión: «Dios nos ha concedido la música, en primer lugar, para que mediante ella ascendamos a las alturas»[11].

Suele decirse que deja de componer música en 1865, y no es del todo exacto (*Manfred-Meditation* es de 1872, por ejemplo), pero lo que es seguro es que entre 1874 y 1882 (año en el que le dedica *Gebet an das Leben* a Lou Salomé) no hay registro de ninguna composición suya. En todo caso, seguirá interpretándola y escuchándola, modificando su escucha con el tiempo, y usándola de modos diversos como piedra de toque para sus apreciaciones. Muchos años más tarde, ya en la recta final de su vida lúcida, le escribe a Peter Gast en este sentido: «La *música* me ofrece ahora sensaciones que, en realidad, nunca me había ofrecido antes. Me libra de mí mismo, me desengaña de mí mismo, como si yo me percibiera y me *sintiera* en panorámica totalmente desde la lejanía; la música me refuerza cuando la escucho y, siempre, tras una noche de música (— he escuchado *Carmen* cuatro veces) viene una mañana de visiones y ocurrencias repletas de energía. Es algo muy singular. Es como si me hubiera bañado en un elemento *más natural*. La vida sin música es sencillamente un error, una labor ímproba, un exilio»[12].

La primera composición original suya que se conserva data de 1856, una *Sonatine* (NWV 44). Y se sabe también que durante sus largos años de silencio, entre sus últimas compañías figuraba un piano.

4

Compañía tan fiel como la música serán, a lo largo de toda su vida, la enfermedad y el dolor. Los primeros síntomas alarmantes datan de 1856, bajo la forma de fuertes dolores de cabeza y ojos; hasta el punto de que, por ese motivo, recibe en varias ocasiones vacaciones escolares. Pocos años

más tarde, ya en la escuela de Pforta, un parte médico, tras mencionar sus enfermedades más frecuentes (migrañas, resfriados, reumatismo…), hace constar lo siguiente: «Nietzsche es enviado a su casa convaleciente. Es un muchacho rechoncho y sanguíneo, con una mirada extrañamente fija, miope, presa de frecuentes dolores de cabeza. Su padre murió a causa de un reblandecimiento cerebral, siendo también él hijo de un hombre de edad avanzada, y Nietzsche fue engendrado por un padre ya enfermo. No hay síntomas graves por el momento. Pero, debe vigilarse, a la vista de sus antecedentes»[13].

Los dolores seguirán progresando hasta 1872, año en el que publica *El nacimiento de la tragedia;* y que es, según los cronistas, el primero de los dieciséis años de vida creativa de Nietzsche, y el *último* en el que goza de un estado de salud tolerable. No es de extrañar así, no sólo la importancia que en su reflexión cobran los temas del dolor, la salud y afines, sino también el modo como su experiencia doliente (contrapesada por los momentos eufóricos en los que el alivio le hace entrever qué podría ser esa *gran salud* que le está vedada y por la que luchó sin descanso; una gran salud que en poco se diferencia del entusiasmo por el simple hecho de sentirse vivo) es una experiencia que tutela sin cesar su quehacer intelectual. Por ejemplo, en el verano de 1882, cuando por vez primera cree haber reconquistado por entero su salud, le escribe a Rohde estas reveladoras palabras: «¡Qué años! ¡Qué sufrimientos interminables! ¡Qué turbación, qué zozobra y abandono interiores! ¿Quién ha soportado tanto como yo? ¡Desde luego no Leopardi! Si, por tanto, hoy he *superado todo esto*, y experimento la alegría de quien ha vencido y estoy lleno de nuevos proyectos difíciles — y, si me conozco bien, ¡con la perspectiva de otros sufrimientos y tragedias que me golpearán de manera aún más dura e íntima, *y con el coraje de afrontarlos*! —, quién puede entonces tomarse a mal que considere buena mi medicina. *Mihi ipsi scripsi* — hay que atenerse a ello; y hacer así cada uno a su *manera* lo que sea mejor *para él* — ésta es mi moral: — la única que todavía me queda»[14].

Esta *escritura de sí mismo* que le acompañará durante toda su vida lúcida, Nietzsche la inicia en el sentido más literal durante el verano previo a su ingreso en la escuela de Pforta. Durante las vacaciones en casa de sus

tíos, en Pobles, del 18 de agosto al 1 de septiembre de 1858, escribe el memorándum troncal de *De mi vida*. Mes y medio después cumplirá catorce años.

5

Fundada por unos monjes cistercienses en el siglo XII y cercana a Naumburg, la escuela de Pforta es una de las más antiguas de Alemania y, sin duda, era por entonces la más prestigiosa junto con la de Maulbronn, en Suabia, donde se educó la gran tradición revolucionaria alemana: Hegel, Hölderlin, Schelling... Abanderada del protestantismo, desde el año 1543, cuando fueron expulsados los benedictinos, esa abadía centenaria vio pasar por sus aulas a espíritus tan elegidos como Novalis, Fichte o los hermanos Schlegel. Y allí acudirá también Nietzsche para realizar sus estudios secundarios, de 1858 a 1864, becado por la ciudad de Naumburg. Su rígida disciplina y el alto nivel de exigencia intelectual hacían de los doscientos estudiantes que vivían en Pforta una suerte de orden monástica en la que el estudio de los clásicos y la meditación sobre el futuro ocupaban por entero el lento sucederse de las horas. Un día cualquiera transcurría despertándose a las 5 de la mañana. A las 5:30, rezo matutino y desayuno rápido; a las 6 comienzan las clases, hasta las 12:30, hora de comer. Luego, tras un momento para la oración, a las 2 vuelta a las clases de la tarde, hasta las 4. La hora siguiente se dedica a la lectura, hasta las 5:15, en que comienza el tiempo destinado a las tareas escolares. La cena se sirve a las 7; a las 8:30 tiene lugar la última oración del día y a las 9 todos deben estar en la cama con las luces apagadas y la puerta del dormitorio cerrada. Éste fue el régimen de vida que siguió Nietzsche desde sus catorce años hasta cerca de los veinte; y sería prudente no olvidar este hecho cuando se escuchen algunas de sus reflexiones, sobre el ascetismo, por ejemplo, o sobre la disciplina, también sobre la educación[15]…

Pforta, incluso mucho tiempo después, bajo el nazismo, llamada ahora Napola y reconvertida a imagen de las *Kadettenschulen,* seguirá siendo lo que siempre fue: un centro de formación para las élites de la Alemania del

futuro. Nietzsche será uno de ellos, de los mejores; trabajará con tesón y éxito notables. De su estancia allí, conocemos por su diario sus lecturas y traducciones de los clásicos griegos y latinos (un trabajo suyo de entonces sobre Teognis, por ejemplo, le acompañará hasta la Universidad, donde lo completará a lo largo de toda su carrera, publicándolo en el *Rheinisches Museum* de Leipzig, en 1867)[16]; sabemos de su entusiasmo por los románticos, muy especialmente por los héroes inmoralistas de Schiller, y luego su descubrimiento de la poesía de Hölderlin; su trato frecuente con Emerson, que tan profunda huella dejará en su prosa; y finalmente, su educación del gusto musical, en la que por entonces Schumann ocupa un primerísimo lugar. Allí, Nietzsche estudia, escribe poemas, compone música, medita; y de su estancia en Pforta conservará siempre ese estilo de vida frugal y disciplinado, así como una soñadora nostalgia por una comunidad monástica de pensadores, que le acompañará durante toda su vida.

6

De entre los trabajos escolares que Nietzsche llevó a cabo en esos años se ha conservado uno dedicado a la figura de Hölderlin en el que puso un empeño especial. Fechado el 19 de octubre de 1861, lleva por título «Carta a mi amigo en la que le recomiendo la lectura de mi poeta preferido». Siete días antes le había escrito a su madre una reclamación urgente al respecto: «Necesito, para un trabajo de alemán sobre Hölderlin, una biografía que se encuentra en mi librería»[17]. Y por lo visto quedan huellas claras de ese libro en su escrito, algunas entrecomilladas. Allí, Nietzsche pone en boca de un amigo imaginario una crítica rotunda a Hölderlin que presumiblemente recoge el estado de opinión del momento, en el que se ningunea el valor de su aportación a la literatura alemana. Así, su supuesto amigo caracteriza la escritura de Hölderlin de «oscura palabrería y, a menudo, pensamientos que parecen sacados del manicomio, violentas invectivas contra Alemania, idolatría del mundo pagano, tan pronto naturalismo, tan pronto politeísmo sin orden ni concierto... ésta es la impronta de sus poemas, por lo demás,

escritos en correctos metros griegos». En su respuesta, Nietzsche comienza por escandalizarse ante el menosprecio que entraña la calificación de «correctos», con la que se considera la recuperación hölderliniana de la métrica griega. ¿Cómo puede llamarse simplemente correcto a lo que es toda una recreación? A continuación, pasa a defender abiertamente las presuntas invectivas contra Alemania. «Hay una buena cantidad de interesantes poemas en los que el autor manifiesta a los alemanes verdades amargas que, por desgracia, están más que fundamentadas. También en *Hiperión* arroja agudas y cortantes palabras contra la "barbarie" alemana. Sin embargo, en realidad, tamaño desprecio es conciliable con el mayor de los patriotismos, que Hölderlin poseía, ciertamente, en alto grado. Pero odiaba en el alemán al simple especialista, al filisteo»[18]. Un punto de vista este que sabemos proliferará a lo largo de todas sus *Consideraciones Intempestivas*, una década más tarde, en las que incluso el término mismo (*Philister:* filisteo) gozará allí de un papel relevante. Igualmente, las palabras con las que evoca la «divina sublimidad» del *Empédocles* hölderliniano parecen anunciar ya el drama que con el mismo título Nietzsche proyectaría en el invierno de 1870-1871, y del que consta un plan detallado en la edición correspondiente de sus póstumos[19]. Pero, sobre todo, el eco dominante remite inequívocamente a la figura misma del Zaratustra nietzscheano. En general, la Grecia visionaria que comienza a dibujar con precisión Nietzsche en su época de filólogo encuentra sin duda sus raíces aquí, en Empédocles como prototipo de «héroe trágico», en la vibración musical de *Hiperión,* en una Grecia heroica transfigurada poéticamente desde una nostalgia infinita.

Sorprende en este breve escrito de apenas 900 palabras una seguridad de juicio tan temprana, una mirada tan anticipadora de lo que no mucho después sería ya obvio. Y sin embargo tan a contrapelo también de la opinión de sus contemporáneos, para quienes Hölderlin era un poeta irrelevante. Nietzsche acaba de cumplir diecisiete años, y el profesor que le evalúa le otorga una calificación discreta, y anota al margen: «Quiero dar al autor el consejo amistoso de que dedique su atención a un poeta más sano, claro y alemán». Es el mismo parecer que mantienen los Wagner, una década larga más tarde, a juzgar por lo que se lee en el diario de Cosima:

«Richard y yo constatamos con cierta inquietud la gran influencia que este escritor ha ejercido sobre Nietzsche», escribe el 24 de diciembre de 1873. Sin duda, habrá que esperar unos cuantos años para que aparezcan los primeros indicios públicos de consideración hacia Hölderlin y su tarea poética[20].

7

En Pforta, Nietzsche establecerá algunas amistades que tendrán una importancia capital en la vida de este filósofo nómada y solitario; y en particular, merece destacarse su relación con Carl von Gersdorff[21] y con Paul Deussen[22]. Sigue en contacto también con sus amigos Pinder y Krug, con quienes fundará entonces la sociedad musical y literaria *Germania,* cuyos miembros se obligaban a entregar una vez al mes una obra creativa de tipo literario, musical o simplemente escolar, para ser objeto de discusión durante las sesiones que tenían lugar en Naumburg, adonde Nietzsche se desplazaba domingos y festivos. Encontramos un testimonio de la importancia que Nietzsche asignaba a las actividades de dicha sociedad, en la caracterización que de ellas realiza años más tarde, en una conferencia, el 16 de enero de 1872, la primera de *Sobre el porvenir de nuestros establecimientos educacionales*. Dijo entonces: «Con ocasión de un anterior viaje por el Rhin, emprendido en las postrimerías del verano, mi amigo y yo, habíamos concebido casi en el mismo momento, y en el mismo lugar — y sin embargo, cada uno por separado — un plan, así que precisamente por tan singular coincidencia nos sentimos obligados a llevarlo a la práctica. Decidimos fundar una pequeña comunidad de camaradas, con el propósito de establecer para nuestras aficiones productivas al arte y a la literatura una organización estable y coercitiva; cada uno debería comprometerse a remitir todos los meses un producto propio, ya fuera una poesía, una disertación, un boceto arquitectónico o una composición musical; producto que cada uno de los demás tendría derecho a juzgar con la ilimitada franqueza de la crítica amistosa. De esta suerte creíamos tanto estimular como encauzar debidamente nuestro anhelo de ilustración mediante un sistema de recíproca

vigilancia; y en efecto, el éxito era tal que no podíamos por menos de evocar siempre con gratitud, y aun embargados por un sentimiento solemne, ese momento y ese lugar que nos habían inspirado aquella idea».

8

De los escritos que se conservan de Nietzsche correspondientes a las actividades de la sociedad *Germania*, destacan por su elaboración especialmente dos: «*Fatum* e Historia», fechado en las vacaciones de Pascua de 1862, y «Libertad de la voluntad y *fatum*», de abril del mismo año. Podrían caracterizarse como dos ejercicios de asimilación del pensamiento de R. W. Emerson, de quien será lector asiduo y entusiasta durante toda su vida. Aquí se centra en la obra *The Conduct of Life,* publicada en 1860 (y traducida al alemán en 1862, en Leipzig), cuyo primer ensayo lleva precisamente por título «Fate». Allí, a la pregunta por cómo debería vivirse, Emerson comienza contraponiendo a un lado la «dictadura irresistible» del *fatum* y del otro «la libertad, la importancia del individuo, la grandeza del deber, la fuerza del carácter», lo que se quiere y lo que se puede frente a frente. Y la única conciliación posible para este antagonismo quedará situada del lado de la fortificación de la energía interior, en la asunción de una doctrina de la confianza en uno mismo (la *self-trust,* la *self-reliance*). Y en el trasfondo, la espera de un hombre que alcance a vivir con intensidad el alma suprema (la *Over-soul*), capaz de hacer el silencio en sí mismo para escuchar cómo habla en su interior el misterio, y por encima de todo, con «voluntad de ser fuerte», lo suficiente como para crear el destino que le dirige[23].

En el primero de sus ejercicios de digestión Nietzsche se preguntará: «¿Qué es lo que determina la suerte en nuestra vida? ¿Se la debemos a los acontecimientos de cuyo vórtice nos vemos excluidos? ¿O no será nuestro temperamento el que marca el color dominante de los acontecimientos? ¿Acaso no se nos aparece y enfrenta todo en el espejo de nuestra propia personalidad? ¿Y no dan al mismo tiempo los acontecimientos el tono propio de nuestro destino, en tanto que la fuerza y la debilidad con la que se

nos aparece depende exclusivamente de nuestro temperamento? Preguntad a los mejores médicos, dice Emerson, por las cosas que determina el temperamento y qué cosas son las que no determina en absoluto». Frente a las determinaciones históricas y las biológicas, Nietzsche situará a la libre voluntad, que «se manifiesta como aquello que no tiene ataduras, como lo arbitrario; es lo infinitamente libre, lo errático, el espíritu». Nietzsche aún no sabe de la existencia de Schopenhauer, y sin embargo la voluntad ya queda situada en el centro de su atención. Y su mirada apunta a disolver el antagonismo entre el *fatum* y la libre voluntad, que es también un procedimiento para remover el obstáculo que el *fatum* le opone al individuo. Aquí, parece primar el primer aspecto. «Tal vez no sea la libre voluntad, […] otra cosa que la potencia máxima del *fatum*. La historia universal sería, entonces, historia de la materia, si tomamos esta palabra en un sentido infinitamente amplio…». Mientras que en el segundo escrito, el acento parece caer sobre el segundo aspecto: «En la voluntad libre se cifra para el individuo el principio de la singularización, de la separación respecto del todo, de lo ilimitado; el *fatum,* sin embargo, pone otra vez al hombre en estrecha relación orgánica con la evolución general y le obliga, en cuanto que ésta busca dominarle, a poner en marcha fuerzas reactivas; una voluntad absoluta y libre, carente de *fatum,* haría del hombre un dios; el principio fatalista, en cambio, un autómata»[24].

Según se cuenta, Nietzsche viajó siempre con su *Emerson* en la maleta. De hecho se conserva una carta suya a Carl von Gersdorff en la que le anuncia que, regresando de Bayreuth, en la estación de Wurzburg, «el magnífico *Emerson,* que tenía conmigo en Bergun, me lo han robado junto con mi maleta de viaje llena»[25]. Igualmente había de acompañarle la cuestión de la voluntad. La importancia que tuvo en su pensamiento difícilmente puede ser exagerada; de modo tácito o explícito, fue una presencia insistente hasta su madurez. En sus últimos años lúcidos, llegó a pensar incluso que la cuestión de la voluntad podría ser un buen eje vertebrador para una selección de sus escritos privados, y soñó el título de *La voluntad de poder*. Y sin duda también debería recordarse al respecto el título del último capítulo de *Ecce homo,* «Por qué soy un destino», en el que

resuena el grito de quien finalmente cree haber solventado el problema que el *fatum* le impone a la libertad.

9

En 1864, al concluir sus estudios, Nietzsche se inscribe como estudiante de teología y filología clásica en la Universidad de Bonn. Su antiguo profesor de Pforta, Karl Steinhart, le recomienda a su colega de Bonn, también exalumno de Pforta, Karl Schaarschmidt, en estos términos: «Nietzsche es un espíritu profundo y reflexivo. Está lleno de fervor por la filosofía, especialmente por la filosofía platónica, que ya conoce aceptablemente. Duda todavía entre la teología y la filología, pero ciertamente acabará ganando la segunda. Sobre todo, se consagrará con alegría, bajo vuestra dirección, a la filosofía, que es adonde le conduce su inclinación natural»[26].

Se sabe que llegó a Bonn en octubre, junto con Paul Deussen, que alquiló una habitación y un piano, y que efectivamente sus primeros pasos le encaminaron hacia la teología, pero que a partir del segundo semestre se decidió por la filología. En general, las noticias que tenemos de su estancia en Bonn vienen marcadas por dos rasgos mayores. En primer lugar, su soledad y un profundo disgusto. Tras un primer momento de euforia que le lleva a participar activamente en la vida social del estudiantado, sin olvidar detalle ninguno, como adherirse a la *Burschenschaft Franconia,* participar en los ritos de la cerveza o resultar herido en un duelo[27], Nietzsche se retrae bruscamente, lamentando no haber sabido ser dueño de sí mismo y defender su soledad estudiosa y meditativa. A partir de ese momento, entrará en una fase melancólica que tan sólo la música y el estudio alivian algo.

En segundo lugar, hay que destacar que será durante este año de estancia en Bonn cuando, influenciado por un maestro excepcional, Friedrich Ritschl, Nietzsche decide abandonar sus estudios de teología y opta por la filología clásica, ocupación que no sólo reclamará todo su interés en los años venideros sino que también marcará profundamente su carácter y los modos de su trabajo filosófico.

10

No llevaba un año de estudios en Bonn cuando tuvo lugar la célebre anécdota del burdel de Colonia, que Thomas Mann recrearía magníficamente en su *Doktor Faustus*. Paul Deussen la cuenta así: «Un día fue Nietzsche a Colonia, en febrero de 1865. Tomó por guía a un mozo al que le pidió que le mostrara las principales curiosidades de la ciudad, y luego que le indicara un restaurante. Entonces, éste le condujo a una casa de mala fama. "De pronto, me contó Nietzsche al día siguiente, me encontré rodeado por una media docena de criaturas vestidas de gasa y lentejuelas, que me miraban ávidamente. En principio, quedé petrificado. Luego, instintivamente me dirigí hacia un piano que me pareció el único ser dotado de sentimientos en aquella sociedad, y toqué algunos acordes. Estos disiparon mi estupor y gané la calle". Según este relato, y de acuerdo con lo que sé de Nietzsche, tiendo a pensar que pueden aplicársele las palabras que Steinhart nos dictaba en su biografía de Platón: *mulierem numquam attingit*»[28].

Posiblemente sea éste uno de sus escasos deslices de los que quedó memoria, junto a la no menos célebre francachela en la estación de Kösen, dos años antes, con su condiscípulo Richter; borrachera que les costó comparecer ante la comisión disciplinaria de Pforta, y de la que Nietzsche se lamentaba a su madre, dos días después, en estos términos: «Cojo la pluma con el corazón abatido y profundamente irritado conmigo mismo, especialmente cuando rememoro lo bien que hemos estado juntos durante las vacaciones de pascua, sin ninguna estridencia. Así pues, el pasado domingo me he emborrachado y no tengo otra justificación más que no sé lo que puedo aguantar y que esa tarde estaba precisamente algo excitado. Cuando regresé, fui cogido en aquel estado por el maestro superior Cern, que este martes me ha hecho comparecer ante el sínodo, que me ha degradado al tercer puesto de mi jerarquía y me ha privado de una hora de salida dominical». Y concluye la carta de este modo: «Escríbeme cuanto antes y muy severamente, pues me lo merezco, y nadie sabe mejor que yo cuánto me lo merezco. No necesito asegurarte que a partir de ahora voy a intentar contenerme y moderarme con todas mis fuerzas, porque me va a

resultar muy necesario. Estaba demasiado seguro y ahora me he visto privado de esa seguridad de una manera sumamente desagradable»[29].

Las consecuencias del episodio de Colonia serán, sin embargo, más trascendentes que las de su pueril juerga de Pforta. Por un lado, la «parálisis progresiva» que le diagnosticaron en Basilea cuando su derrumbamiento mental, se ha supuesto que tendría su causa en una sífilis contraída, de creer en sus propias manifestaciones, por esas fechas, y mal curada; con lo que, de rechazo, las suposiciones de Deussen parecen ciertamente pecar de ingenuidad[30]. Y por otro lado, en este episodio estará la fuente de inspiración de uno de los más bellos parágrafos de *Así habló Zaratustra,* aquel cuyo estribillo canta «el desierto crece: ¡ay de aquel que dentro de sí cobija desiertos!», y que lleva por título: «Entre hijas del desierto», en el último tramo del Libro IV. «Entonces [escribe allí] amaba yo a tales muchachas de Oriente y otros azules reinos celestiales, sobre los que no penden nubes ni pensamientos. No podréis creer de qué modo tan gracioso se estaban sentadas, cuando no bailaban, profundas, pero sin pensamientos, como pequeños misterios, como enigmas engalanados con cintas, como nueces de sobremesa — multicolores y extrañas, ¡en verdad! pero sin nubes: enigmas que se dejan adivinar; por amor a tales muchachas compuse yo entonces un salmo de sobremesa...»

11

En 1865, Nietzsche abandona Bonn y se inscribe en la Universidad de Leipzig, adonde acudirá siguiendo a su maestro Ritschl; cuyas lecciones seguirá hasta 1869. Acerca de este maestro singular Ch. Andler escribe: «Ofrecía el modelo de una verdadera cultura de humanista; y como a la más vasta erudición humanista unía un verbo brillante, una ironía mordiente, una elocución viva y figurativa, tenía todas las cualidades mefistofélicas y fáusticas precisas para sorprender, asustar y seducir a las jóvenes y ambiciosas inteligencias. Por la firmeza lógica y la desconfianza que nunca admite un hecho mal probado, Ritschl fue para todos el ejemplo vivo del método. Para Nietzsche, fue algo más. Nietzsche no sólo aprendió de

Ritschl las "alegrías de la pequeña productividad", esa necesidad de perfección en la minucia que es la única que da satisfacciones tan puras. Lo que Nietzsche descubrió gracias a él fue ante todo el arte de educar a la juventud, de transmitir correctamente el saber, de sacar un partido racional de los recursos de los que se dispone. Ritschl tuvo un robusto talento de organizador. En las Universidades por las que pasó, surgieron "seminarios" de griego y latín, maravillosos por la perfección con la que se aprendía. Para ser admitidos en ellos, era preciso presentar un trabajo personal como prueba de madurez. Pero, a los escasos elegidos, Ritschl les imponía el más rudo y estimulante entrenamiento».

Ritschl sentirá desde el principio una profunda simpatía y respeto por Nietzsche, y le desafiará continuamente con tareas filológicas más y más delicadas, según su particular método pedagógico. «Cuando adivino en un joven un talento que comienza a despuntar, lo llamo aparte. Le dirijo un discurso que no tiene nada de tierno, y concluyo: "Usted *puede,* luego usted *debe".* Es raro que este sistema fracase»[31]. A su lado, Nietzsche aprenderá algo más que filología, aprenderá qué es ser un verdadero maestro, un educador.

12

Poco después de su llegada a Leipzig tuvo lugar un encuentro que marcaría de modo definitivo, como una revelación, los años de aprendizaje de Nietzsche: la filosofía de Schopenhauer. Un volumen de *El mundo como voluntad y representación* en el escaparate de una librería, la sugestión del título y un demonio de por medio, tales son los elementos de un encuentro iluminador que el propio Nietzsche recuerda así: «Encontré un día este libro precisamente en el *Antiquariat* del viejo Rohn. Ignorándolo todo sobre él, lo tomé en mis manos y comencé a hojearlo. No sé qué especie de demonio me susurró al oído: "llévate este libro a casa". De todas formas, el hecho ocurrió contra mi costumbre habitual de no precipitarme en la compra de libros. Una vez en casa, me acomodé con el tesoro recién adquirido en el ángulo del sofá y dejé que aquel genio enérgico y severo comenzase a

ejercer su efecto sobre mí. Ahí, en cada línea, clamaba la renuncia, la negación, la resignación; allí veía yo un espejo en el que, con terrible magnificencia, contemplaba a la vez el mundo, la vida y mi propia intimidad. Desde aquellas páginas me miraba el ojo solar del arte, con su completo desinterés; allí veía yo la enfermedad y la salud, el exilio y el refugio, el infierno y el paraíso. Me asaltó un violento deseo de conocerme, de socavarme a mí mismo…»[32].

A principios del siglo XX, Daniel Halévy narrará el desarrollo de este encuentro de un modo particularmente vibrante: «Friedrich Nietzsche leyó con avidez las dos mil páginas de este panfleto metafísico cuyo formidable choque golpea las creencias de la pueril humanidad, y la descorona de sus sueños. Esta dureza había convertido la obra en ininteligible para las primeras generaciones del siglo, ebrias de esperanza. Nietzsche queda fascinado, siente una emoción casi gozosa. Schopenhauer condena la vida, pero la condena es pronunciada y conducida con un verbo tan ardiente que, en esta obra condenadora, es todavía la vida lo que allí se encuentra y admira. Durante once días, Nietzsche apenas duerme, se acuesta a las dos, se levanta a las seis, pasa sus días entre el libro y su piano abiertos, medita, y, en el intervalo de sus meditaciones, compone un *Kyrie.* Su alma está colmada: ha encontrado un pensador verdadero, una verdad; su verdad. Esta verdad es dura, pero ¿qué importa?»[33].

Y esto probablemente seguirá siendo siempre cierto a lo largo de toda su existencia; a pesar de sus distanciamientos, sus críticas, sus invectivas, la filosofía de Schopenhauer siempre seguirá siendo en alguna secreta medida *su verdad,* esa con la que seguirá midiéndose siempre.

13

En *El mundo como voluntad y representación,* Schopenhauer comienza colocando al lector cara a cara con la verdad, son sus primeras palabras. «*El mundo es mi representación*: ésta es la verdad que vale para todo ser viviente y cognoscente, aunque sólo el hombre puede llevarla a la conciencia reflexiva abstracta: y cuando lo hace realmente, surge en él la

reflexión filosófica». En un solo gesto, el lector queda situado en posición de reflexión filosófica, en el momento justo en el que el conocimiento gira sobre sí mismo para descubrir que sólo conoce sus conocimientos, que eso es todo lo que hay, que sólo con eso cuenta, con sus representaciones. Y que a un lado de la representación está el sujeto y al otro lado el objeto, como sus dos caras, el haz y el envés de un Velo de Maya que todo lo envuelve. Cuesta bien poco imaginar la fascinación de Nietzsche al comenzar a leerlo.

En el principio, tanto el sujeto como el objeto pertenecen a la representación, derivan de ella, constituyen el mundo fenoménico. Schopenhauer inicia su texto navegando sobre esa experiencia límite del racionalismo que fue la primera edición de la *Crítica de la razón pura* kantiana, sobre ese filo. Allí, el objeto existe porque hay un sujeto que lo capta en la representación, y de este modo el sujeto toma conciencia de sí mismo como sujeto en relación con los objetos. Pero ahora ambos, sujeto y objeto, están al mismo nivel, ambos son fenoménicos, representaciones. Por tanto ya no pueden suponerse unas formas *a priori* de la sensibilidad que serían propiedad del sujeto, como quería Kant, sino que la prioridad le corresponderá a la representación misma. Las formas *a priori* han de ser constitutivas de la representación, tanto el espacio como el tiempo, y también la causalidad, entendida como el meollo de la materia, que está continuamente en acción. El intelecto, por su parte, el entendimiento, se desprenderá de sus prerrogativas categoriales y pasará a ser la facultad del principio de causalidad, abriendo un atajo en la tela de araña kantiana y asignando sus funciones a la captación intuitiva e inmediata. Y las ideas serán aquellos universales que contienen todas las infinitas posibilidades de representación, a medio camino entre el mundo fenoménico y el nouménico.

Del otro lado del mundo fenoménico, el mundo nouménico quedaría tan fuera del alcance humano como dictaminó Kant si el hombre realmente tan sólo fuera el sujeto de sus representaciones. Pero Schopenhauer entiende que esto no es así, ante todo porque el hombre tiene un cuerpo, porque el sujeto de conocimiento es un individuo que tiene un cuerpo. «Al sujeto del conocimiento, que por su identidad con el cuerpo aparece como individuo, ese cuerpo le es dado de dos formas completamente distintas: una vez como

representación en la intuición del intelecto, como objeto entre objetos y sometido a las leyes de éstos; pero a la vez, de una forma totalmente diferente, a saber, como lo inmediatamente conocido para cada cual y designado por la palabra voluntad. […] Todo el cuerpo no es sino la voluntad objetivada, es decir, convertida en representación»[34].

A partir del propio cuerpo, a través de esa mirilla que ofrece el propio *sentirse vivo*, Schopenhauer conduce al lector al encuentro de una naturaleza profunda de las cosas, entrando en diálogo por vez primera en la tradición occidental con las doctrinas sapienciales de Oriente, especialmente con las *Upanishads*. Ahora es una y la misma voluntad la que vive y se manifiesta en todo, y lo que la representación representa no es sino la lucha de la voluntad consigo misma: una voluntad inconsciente, un instinto irracional, energía ciega, una pura vitalidad que es el principio real de todas las cosas, la cosa-en-sí del universo. Y en lo profundo, también cada uno de los hombres no es más que una voluntad de vivir, un impulso irracional que le empuja a vivir y actuar. Pero esta voluntad, que es una y eterna, en el mundo fenoménico se traduce para el individuo en sufrimiento y dolor, del que no es posible liberarse si no es rompiendo con la cadena de las necesidades y las satisfacciones. La única salida que le queda al individuo entonces es negar la voluntad de vivir, pasar del querer vivir al no querer vivir, de la *Voluntas* a la *Noluntas;* una conversión radical de uno mismo que se lleva a cabo, indicará Schopenhauer, según tres modos (o en tres estadios): el del arte, el de la ética y el de la ascética.

Dejándose llevar por el curso de una prosa dotada de un brío y una argumentación implacables, Nietzsche descubrirá entonces que la música es el arte más elevado, porque no copia las ideas, que ya son una objetivación de la voluntad, sino que es la expresión misma, directa de las imágenes de la voluntad. Leerá que «en el supuesto de que se consiguiera ofrecer una explicación de la música plenamente correcta, completa y que llegase hasta el detalle, es decir, una pormenorizada reproducción en conceptos de lo que ella expresa, ésta sería al mismo tiempo una suficiente reproducción y explicación del mundo en conceptos o algo de ese tenor, es decir, sería la verdadera filosofía». Y a continuación, glosa a Leibniz: «La música es el

ejercicio oculto de la metafísica por parte de un espíritu que no sabe que está filosofando»[35].

A buen seguro Nietzsche tenía también presente al leerlo su propia emoción de niño, embelesado con los cantos corales de la iglesia. Pero sin poder olvidar tampoco el exhorto de Jean-Jacques Rousseau impreso a modo de epígrafe en la primera página del libro de Schopenhauer: «¡Sal de la infancia, amigo, despierta!» [*Sors de l'enfance, ami, réveille-toi*].

14

Llegados a este punto, constatamos que, en buen número de apuntes biográficos sobre Nietzsche, se señala que su entusiasmo schopenhaueriano es tal que, poseído enteramente por su metafísica, abandona sus trabajos filológicos y redacta una tesis, hoy perdida, con el título de *Los esquemas fundamentales de la Representación,* llegando su osadía hasta el extremo de depositarla en la Facultad de Filosofía, cuando sólo lleva dos años de estudios, y pedir que sea examinada como tesis doctoral. Y se añade que el fracaso de esta iniciativa dará como resultado inmediato su regreso a las tareas filológicas, aunque sea éste tan sólo un rodeo provisional en su ya inevitable viaje hacia la filosofía.

En realidad se trata de un malentendido, literalmente, cuyo origen debe buscarse probablemente en la interpretación que Charles Andler realiza de una carta de Nietzsche a Gersdorff, en la que le escribe: «Hay una ciudad en la que un joven, dotado de singulares facultades intelectuales y capacitado, sobre todo, para la especulación filosófica, concibe el plan de conquistar el grado de doctor. Con este fin da unidad a su sistema "sobre los esquemas fundamentales de la representación", pensado por él trabajosamente en el curso de varios años, y se siente feliz y orgulloso de haberlo hecho. Penetrado de tales sentimientos, entrega el trabajo a la Facultad de Filosofía de una ciudad en la que casualmente se encuentra una Universidad. Dos profesores de filosofía tienen que emitir un dictamen, y lo emiten en el sentido de que, según uno de ellos, el trabajo demuestra inteligencia, pero defiende ideas que allí no se han enseñado nunca, mientras que, según el

otro, las ideas no responden al sentido común y son paradójicas. En virtud de ello, el trabajo no fue admitido y el solicitante no obtuvo el birrete de doctor. Felizmente, el candidato no es lo bastante humilde para oír en este juicio la voz de la verdad, más aún, es tan arrogante como para asegurar que una cierta Facultad de Filosofía carece de la *facultas* filosófica»[36].

Andler entiende que Nietzsche está hablando aquí de sí mismo en tercera persona, cuando en realidad se refiere a Rudolf Kleinpaul, compañero de estudios en Leipzig y miembro destacado de la «masonería» schopenhaueriana, a la que Nietzsche se refiere en la carta a Gersdorff antes citada de este modo: «No hace falta decirte cómo me alegro contigo cuando descubres a alguien que comulga con nuestras ideas, sobre todo si es además tan inteligente y digno de aprecio como Krüger. Nuestra masonería aumenta y se extiende, aunque sin insignias, misterios ni fórmulas de credo».

Y es que, a partir de su encuentro con el magisterio de Schopenhauer, la viva conciencia sectaria de Nietzsche cobrará nuevos bríos, durante tiempo trata de convertir a la doctrina schopenhaueriana, primero, a sus antiguos amigos de Pforta y, luego, a los nuevos compañeros de Leipzig. De entre los nuevos captados para la causa, uno debe ser destacado especialmente. Se trata de Erwin Rohde[37], antiguo estudiante de Bonn que también se ha trasladado a Leipzig, en Pascua de 1866, para seguir las enseñanzas de Ritschl. Rohde fue por entonces el interlocutor privilegiado de Nietzsche, y continuó siéndolo epistolarmente diez años más; aunque conforme el pensamiento de Nietzsche se hacía más y más audaz, Rohde fuera retrayéndose progresivamente. De su amistad de entonces, la hermana de Nietzsche nos da el siguiente testimonio indirecto: «Un estudiante me contó que en aquellos tiempos, mi hermano y su amigo Erwin Rohde a veces iban directamente del picadero a la clase de Ritschl en ropa de montar y con la fusta en la mano». Y añadía que los dos jóvenes, cuando entraban en la clase, radiantes de salud, de gracia física y de superioridad intelectual, les parecían a sus camaradas «como dos jóvenes dioses» [*wie zwei junge Götter*][38].

Con Rohde, Nietzsche compartirá sus afanes y proyectos filológicos, sus dudas pedagógicas, su devoción por Schopenhauer y por Wagner, y también

sus interrogantes más íntimos.

15

En 1867, tras un período de intensos trabajos filológicos de los que no le apartan ni la poesía ni la música, Nietzsche comienza, el 9 de octubre, su servicio militar en un escuadrón de caballería. Desde allí, le escribe a Rohde poco después una carta en la que, para pasar de la primera parte donde trata de asuntos filológicos, a la segunda, en la que cuenta cómo es la vida que lleva, utiliza una figura que reaparecerá solemnemente en el aforismo 431 de *La gaya ciencia,* también en condicional allí: «Sí, mi querido amigo, si un *demon* te llevase hacia Naumburg a una hora temprana de la mañana, digamos que entre las 5 y las 6, y tuviese la amable intención de dirigir tus pasos hacia mí, no te sorprendas del espectáculo que se ofrecerá a tus sentidos. Inmediatamente respirarás la atmósfera de un establo». Si un *demon* a una hora temprana de la mañana [*wenn Dich ein Dämon einmal in einer frühen Morgenstunde*]...

Y a continuación le relata la prueba a la que está siendo sometida su manera de ver y pensar el mundo, en estos términos: «Te aseguro, por el ya mencionado diablo, que mi filosofía tiene ahora una oportunidad de serme útil en la práctica. Hasta ahora no me he sentido humillado en ningún momento, más bien he sonreído con frecuencia como ante algo fabuloso. Alguna vez también susurro escondido bajo la barriga del caballo: "Schopenhauer, ayúdame"; y cuando llego a casa agotado y cubierto de sudor, me tranquiliza una mirada al retrato suyo que tengo sobre mi mesa, o abriendo el *Parerga*, que ahora, junto a Byron, son para mí más simpáticos que nunca...»[39].

La carta lleva la siguiente mención bajo la firma: «Artillero de la 21.ª batería de la sección de caballería del 4.º regimiento de artillería de campaña». Este destino le va a durar poco sin embargo, la fortuna no le acompañará. Una grave caída del caballo que a punto está de costarle la vida, le mantiene en cama durante meses; hasta que, un año después de su incorporación, puede abandonar el servicio militar y volver a Leipzig.

A su regreso, la importancia de sus trabajos filológicos se ha acrecentado notablemente. Valgan dos ejemplos significativos. Su estudio sobre Teognis (en el que se atreve a discutir al detalle con la máxima autoridad al respecto, el profesor Fr. Th. Welker) ha aparecido en el *Rheinisches Museum*[40], de la que además, y a instancias de Ritschl, está redactando los índices (1842-1869), que se publicarán en 1871, y en la que ven la luz varias recensiones suyas sobre obras de filología clásica. Y luego, su trabajo sobre las fuentes de Diógenes Laercio, también elaborado a partir de una sugerencia de Ritschl (que sabía que éste era uno de los temas seleccionados para optar a los premios de la Universidad), recibe efectivamente el premio de la Universidad de Leipzig[41]. Mientras, sueña con finalizar su carrera con una disertación sobre las relaciones entre Homero y Hesíodo, sin abandonar empero su vocación filosófica, ya que, al mismo tiempo, tiene la intención de elaborar una tesis sobre la filosofía de Kant[42].

Han sido determinantes al respecto, además del peculiar kantismo de Schopenhauer, exposiciones como las de Kuno Fischer en los tomos IV y V de su *Historia de la Filosofía Moderna*, la lectura de la *Crítica del juicio* de Kant, y sobre todo, la de la *Historia del materialismo* de F. A. Lange[43]. De la *Historia del materialismo* de F. A. Lange merecen citarse las palabras, añadidas en la segunda edición, con las que finaliza su exposición de Kant, ni que sea para deshacer los malentendidos que pudiera ocasionar el título del libro. Lange termina subrayando los resultados durables que contiene la filosofía de Kant, más allá de las especulaciones morales a las que sin embargo otorga un cierto valor poético. Y acaba diciendo: «No hay pensamiento más adecuado [que el kantiano] para reconciliar la poesía y la ciencia: toda nuestra "realidad", a pesar de su encadenamiento severo y resistente a todo capricho, no es más que un fenómeno [*Erscheinung*]; y la "cosa en sí" ha quedado establecida por la ciencia como un *concepto límite* [*Grenzbegriff*]. Cualquier intento de convertir su valor negativo en valor positivo conduce irremediablemente al dominio de la poesía, y sólo aquello que brilla en una medida apreciable con una pureza y una grandiosidad poéticas puede pretender servir de instrucción en el ideal para toda una generación»[44]. Encontraremos defendida esta misma tesis a lo largo de casi toda la vida profesoral de Nietzsche; por ejemplo, al final de *El nacimiento*

de la tragedia, y más concretamente, será uno de los argumentos principales que dirigirá contra la figura del «hombre teórico», contra Sócrates, por haberse negado a dar ese paso a partir del cual la ciencia se convierte necesariamente en poesía, y el conocimiento se hace arte.

Por otra parte, no puede sorprender que este sentimiento heroico de la vida que se trasluce de su correspondencia entre en colisión con el cumplimiento *real* de su vocación. Las dudas sobre el sentido y el valor de su quehacer filológico se harán cada vez más acuciantes. Y una vez más, Rohde será el interlocutor privilegiado: «Ahora que puedo volver a ver de cerca la hormigueante ralea de filólogos de nuestros días, ahora que tengo que contemplar cada día todo este movimiento de topos, con los carrillos llenos y los ojos ciegos, contentos de haber atrapado un gusano e indiferentes frente a los verdaderos y más apremiantes problemas de la vida, y todo ello no sólo en la joven nidada, sino en los viejos maduros: así pues, me parece siempre más comprensible que nosotros dos, en caso de que queramos permanecer siempre fieles a nuestro genio, no podremos evitar a lo largo de nuestra vida obstáculos y maquinaciones de toda clase»[45].

16

En buena medida debido a la influencia schopenhaueriana, el pensamiento de Nietzsche requiere cada vez con más urgencia los espacios abiertos y la altura que, según piensa, sólo la filosofía puede ofrecerle; y descree cada vez más de la tarea gris y la disciplina estricta que la búsqueda de fuentes y variantes filológicas implica. Nietzsche se aviene a una tarea miope, pero reclama el deber de levantar la vista. Por aquel entonces, Nietzsche no sólo ha descubierto la filosofía y sus prestigios, sino también la magia del estilo, la seducción de la escritura. Se conserva un documento excepcional al respeto, la carta que le escribe a Gersdorff, el 6 de abril de 1867, en la que le comunica su decisión al respecto. El relato merece seguirse al detalle.

«Durante estas vacaciones quiero redactar mi trabajo sobre las fuentes de Laercio, ahora estoy todavía comenzando. Para tu satisfacción quiero

confesar lo que más me preocupa y me cuesta: mi estilo alemán (por no hablar del latín: primero tendré que explicarme bien en mi lengua materna, luego les tocará el turno a las lenguas extranjeras). Se me caen las vendas de los ojos: viví demasiado tiempo en una especie de inocencia estilística. El imperativo categórico "Debes y tienes que escribir" me ha despertado. Me he puesto a buscar lo que nunca había buscado fuera del instituto de bachillerato: escribir bien, y de pronto, la pluma se desvanece en mis manos. No podía y me encolerizaba. Además, retumbaban en mis oídos las reglas estilísticas de Lessing, Lichtenberg, Schopenhauer. Para mí siempre era un consuelo el hecho de que estas tres autoridades afirmasen al unísono que es difícil escribir bien, que ningún hombre tiene un buen estilo por naturaleza, y que para conquistarlo es necesario trabajar y taladrar la dura madera. Verdaderamente no me gustaría volver a escribir de una manera tan seca y rígida como con un corsé lógico, como lo he hecho, por ejemplo, en mi artículo de Teognis: a cuya cuna no se han acercado las Gracias (más bien se escuchaba a lo lejos un estruendo que provenía de [la batalla de] Königsgrätz). Sería una verdadera desgracia no poder escribir mejor y desearlo ardientemente. Ante todo deben volver a desencadenarse en mi estilo algunos espíritus alegres, debo aprender a usarlo como si fuera un teclado, pero no sólo piezas ya aprendidas, sino fantasías libres, tan libres como sea posible, pero sin perder la lógica y la belleza»[46].

Dos días antes le ha escrito a Deussen en términos tal vez no tan arrebatados pero muy explícitos: «Mi pretensión esta vez es no dejar que aparezca tan claramente el esqueleto lógico tal y como hago en mi estudio de Teognis. Esto es ciertamente muy difícil. Al menos para mí. Me gustaría proporcionar una vestimenta artística a este género de cosas. Encontrarás ridículo el celo que pongo en dar brillo a los colores, y, en general, el esfuerzo que hago por escribir en un estilo pasable. Pero es necesario, después de haberme descuidado durante tanto tiempo. Además, evito todo lo que puedo la erudición que no es necesaria. Esto cuesta también mucho dominio de sí mismo. Pues es necesario eliminar todo lo *superfluum* que justamente nos gusta mucho»[47].

Se diría que en esos momentos, Nietzsche ya está maduro para su encuentro con Richard Wagner.

17

El 8 de noviembre de 1868, en casa del orientalista Hermann Brockhaus, Nietzsche conoce a Wagner; conocimiento que completa el último de los elementos de la formación nietzscheana. Hay que leer entera la carta que dirige a Rhode, al día siguiente, contándole el encuentro («una maravillosa nueva» [*wundersame Mär*]), para apreciar todo el impacto que causó en él la personalidad singular de Wagner; cuya música, como toda la llamada entonces «música del futuro», Nietzsche no llegó a estimar hasta que asistió a la representación de *Los Maestros cantores,* pocas semanas después. En la carta, Nietzsche describe todos sus preparativos para la visita con un humor desbordante y en una aceleración narrativa cuya comicidad recuerda la de las viejas películas mudas (de hecho el propio Nietzsche le anticipa el contenido de la carta en términos de comedia quizá musical: «Los actos de mi comedia se titulan: 1) una velada de la asociación o el profesor aprendiz; 2) el sastre expulsado; 3) una cita con...»). Y le cuenta como resumen de sus impresiones lo siguiente: «Antes y después de cenar Wagner tocó al piano todos los pasajes importantes de *Los Maestros cantores,* imitando todas las voces de una manera muy desinhibida. Es un hombre fabulosamente vivaz y fogoso, habla muy rápido, es muy chistoso y consigue alegrar enteramente a una reunión de carácter privado como aquélla. Entretanto, mantuve con él una larga conversación sobre Schopenhauer: ¡Ah! Comprenderás qué gozada fue para mí oírle hablar de él con un entusiasmo completamente indescriptible, lo que él le agradecía, cómo Schopenhauer era el único filósofo que había comprendido la esencia de la música; luego quiso informarse sobre cuál era la actitud de los profesores respecto a él, se reía mucho sobre el Congreso de filosofía de Praga y hablaba de "los filósofos vasallos" [*philosophischen Dienstmännern*]… Al final, cuando nos preparábamos para marchar, me estrechó calurosamente la mano y me invitó con gran amabilidad a visitarle para tratar sobre música y filosofía. También me encargó que diese a conocer a su hermana y a sus familiares su música: algo que yo he aceptado solemnemente»[48].

A partir de aquel encuentro, las relaciones con Wagner serán cada vez más estrechas y frecuentes; y su amistad más firme, a pesar del creciente

desprecio de Nietzsche hacia el círculo de wagnerianos que rodeaba al maestro, de quienes dudaba que pudieran comprenderle realmente. Pero para calibrar el modo en que Wagner pudo llegar a fascinar a Nietzsche habrá que esperar a la publicación de *El nacimiento de la tragedia,* en 1872; donde su anterior trabajo filológico, el influjo de Schopenhauer y de Wagner, así como sus reflexiones de juventud sobre el papel del saber y la educación en la preservación y la transmisión de la auténtica cultura se funden en un todo orgánico, de delicada nervadura, en el que ya se anunciaba la fragua de una voz *nueva*.

---

3 Elisabeth Förster-Nietzsche, *Der junge Nietzsche,* Alfred Kröner, Leipzig 1912, p. 33.

4 Elisabeth Förster-Nietzsche, *Das Leben Friedrich Nietzsche's,* Naumann, Leipzig 1895, vol. I, pp. 30-31. Se hace casi inevitable que esta anécdota conduzca a las palabras finales de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral:* «¡De qué forma tan diferente se mantiene el hombre estoico en idéntica adversidad, enseñado por la experiencia y dominándose a sí mismo mediante conceptos! […] Cuando un nubarrón de tormenta descarga sobre él, entonces se envuelve en su manto y se va bajo el aguacero a paso lento». Y es muy curioso pensarlas juntas, la anécdota y las palabras; plantean un pequeño enigma, invitan a las especulaciones, pero sobre todo dan un diapasón, primero y modesto, pero exacto, de la intrincación entre la vida de Nietzsche y las palabras que escribió: esa impresión de que siempre ronda una anécdota, el recuerdo de algo vivido alrededor de lo que está escribiendo, es con frecuencia una impresión acertada.

5 Valga como ejemplo el testimonio de Wilhelm Pinder, transmi-tido por Elisabeth Förster-Nietzsche en *Der junge Nietzsche,* p. 47: «Desde joven se preparaba para la profesión a la que iba a dedicarse, la de pastor. Su humor era siempre grave, pero afectuoso y suave, y siempre fue para mí un amigo fiel y cariñoso. Nunca obraba de un modo atolondrado y siempre tenía un motivo preciso y bien fundado para hacer lo que hacía».

6 «Mi vida, septiembre, 1863», en F. Nietzsche, *De mi vida. Escritos autobiográficos de juventud (1856-1869);* traducción de Luis Fernando Moreno Claros, Valdemar, Madrid 1997.

7 Elisabeth Förster-Nietzsche, *Der junge Nietzsche,* p. 14.

8 «Mi vida, mayo 1861 [III]», en F. Nietzsche, *De mi vida.*

9 Elisabeth Förster-Nietzsche, *Das Leben Friedrich Nietzsche's,* Naumann, Leipzig 1895, vol. I, p. 27.

10 Gustav Krug (1844-1902) y Wilhelm Pinder (1844-1875) eran primos, conocieron a Nietzsche en la escuela primaria, fueron muy buenos amigos durante ese tiempo, amistad que se prolongó durante la estancia de Nietzsche en Pforta. El 25 de julio de 1860, en una excursión al castillo de Scönburg, decidieron fundar la asociación literario-musical *Germania*, que estuvo en activo durante tres años.

Se conservan numerosos textos escritos por Nietzsche como contribuciones a la asociación, como por ejemplo: «Ermanarich, Ostgothenkönig» (1861), «Fatum und Geschichte», «Willensfreiheit und Fatum» (1862) o «Über das Dämonische in der Musik» (1863). Mantuvieron una cierta relación epistolar durante bastantes años.

11 «Otoño de 1868-Primavera de 1869», en *De mi vida*.

12. § 976. *A Heinrich Köselitz en Venecia,* Niza, 15 de enero de 1888.

13 Apunte del registro de salud de la Escuela de Pforta, fechado en 1862, en Geneviève Bianquis, *Nietzsche devant ses contempo-rains,* Editions du Rocher, Mónaco 1959, p. 36.

14. § 267. *A Erwin Rohde en Tubinga,* Tautenburg, mediados de julio de 1882.

15 En su último año lúcido, Nietzsche anotará al respecto: «No consigo ver de ningún modo cómo alguien podría reparar el no haber ido a su debido tiempo a una *buena escuela.* Semejante individuo no se conoce a sí mismo; va por la vida sin haber aprendido a andar; la floja musculatura se delata todavía a cada paso… Lo más deseable sigue siendo en todas las circunstancias una severa disciplina *a su debido tiempo,* es decir, a esa edad en que todavía llena de orgullo verse requerido por muchas exigencias. Pues he aquí lo que diferencia en su bondad a una escuela severa de todas las demás escuelas: en ella se exige mucho; se exige con rigor; se exige lo bueno, e incluso lo extraordinario, como cosa normal; la alabanza es rara, no hay indulgencia; la crítica se expresa de modo implacable, objetivo, sin considerar el talento ni la procedencia. Tal escuela es necesaria en todos los aspectos: eso vale tanto para lo más corporal como para lo más espiritual: ¡sería funesto querer aquí hacer distinciones! La misma disciplina hace competente al militar y al docto: y, visto con más detalle, no hay ningún docto competente que no tenga en el cuerpo los instintos de un militar competente... mantenerse en su lugar, pero siendo capaz en todo momento de ir en cabeza; preferir el peligro al bienestar; no pesar en balanza de mercader lo permitido y lo prohibido; ser más enemigo de lo mezquino, lo ladino, lo parásito, que de lo maligno...». Y concluye: «¿Qué se *aprende* en una escuela severa? A *obedecer* y a *mandar*», *Fragmentos póstumos*, Primavera de 1888, 14 [161].

16 «Zur Geschichte der Theognideischen Spruchsammlung», *Rheinisches Museum für Philologie,* 22, 1867.

17 § 281. *A Franziska y Elisabeth Nietzsche en Naumburg,* Pforta, 12 de octubre de 1861. Se trataba del libro de William Neumann, *Friedrich Hölderlin. Kurze Biographie und Proben aus seinen Werken,* Verlag der modernen Klassiker, Leipzig 1859. Véase al respecto, Thomas Brobjer, «Discussion and Source of Hölderlin's Influence on Nietzsche. Nietzsche's Use of William Neumann's *Hölderlin»*, *Nietzsche-Studien,* 30, pp. 397-412 (2001).

18 «Carta a mi amigo en la que le recomiendo la lectura de mi poeta preferido», en *De mi vida.*

19 *Fragmentos Póstumos,* Invierno de 1870-Otoño de 1872, 8 [30-37].

20 Se suele decir que correrá a cargo de Wilhelm Dilthey, quien en mayo de 1867 publica en el *Westermanns Illustrierte Deutsche Monatshefte* su texto «Hölderlin und die Ursachen seines Wahnsinns», considerado pionero en la recuperación del poeta. Probablemente fue Stefan Zweig el primero en poner a Hölderlin y Nietzsche en paralelo, en su vida y en su obra, con *La lucha contra el demonio,* cuyo título original era *Der Kampf mit dem Dämon: Hölderlin, Heinrich von Kleist,*

Friedrich Nietzsche, volumen segundo de su *Die Baumeister der Welt. Versuch einer Typologie des Geistes,* publicado en 1925, y donde también se anticiparon una serie de evidencias sobre ambos que luego se harían obvias.

21 Nacido en 1884, descendiente de la vieja nobleza prusiana, fue su afición por la música la que le acercó primero a Nietzsche, a la que se añadiría luego el culto a Schopenhauer. Estudió derecho, como le correspondía, y convertido en el único heredero tras el fallecimiento de sus hermanos, se ocupó de la administración de la herencia. En una época de su vida, llegó a alcanzar cierto renombre en Berlín y en Italia por sus pinturas y esculturas. A través de su correspondencia se manifiesta una gran intimidad entre ambos, interrumpida durante cuatro años por un desencuentro en el primer festival de Bayreuth, pero finalmente reanudada hasta el hundimiento de Nietzsche, en cuyo funeral pronunció un discurso. Cuatro años más tarde, en 1904, se suicidaría defenestrándose.

22 Hijo de un pastor rural originario de Renania-Palatinado, Deussen (1845-1919) y Nietzsche fueron compañeros durante toda su estancia en Pforta, y aunque luego sus caminos se separaran mantuvieron siempre una correspondencia regular. Estudió en Tübingen y Berlín, filología, filosofía, teología y sánscrito, del que llegó a ser una reconocida autoridad. Tradujo algunas *Upanishads* (1897), el *Mahabharata* (1906), y puso en marcha la edición de las obras completas de Schopenhauer en 1911 (*Sämtliche Werke,* Piper&Co., 1911-1942). De entre sus publicaciones cabe destacar especialmente un intento por pensar a la vez la tradición occidental y la oriental, *Vedânta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie* (1904), intento en el que volvió a insistir años más tarde con *Vedânta, Platon und Kant* (1917). En sus memorias señala que no era capaz de imaginarse con claridad en qué se hubiera convertido si no llega a conocer a Nietzsche.

23 Véase al respecto, B. Zavatta, *La sfida del carattere. Nietzsche lettore di Emerson,* Editori Riuniti, Roma 2006.

24 «*Fatum* e Historia», «Libertad de la voluntad y *fatum*», en *De mi vida*.

25 § 390. *A Carl von Gersdorff en Gnadenberg,* Basilea, 24 de septiembre de 1874.

26 «Lettre de recommandation du professeur Steinhart à son collègue le professeur Schaarschmidt, de l'université de Bonn (1864)», en Geneviève Bianquis, *Nietzsche devant ses contempo-rains,* p. 38.

27 P. Deussen, con quien Nietzsche frecuentaba asiduamente la sala de armas, lo cuenta así: «En menos de tres minutos, el adversario logró tirarle una cuarta sobre la arista de la nariz, justo en el sitio en el que los lentes demasiado ajustados dejan una marca rosa. La sangre goteaba hasta el suelo por lo que se consideró que lo pasado quedaba borrado. Coloqué a mi amigo en un coche después de vendarle la herida, le llevé a casa y le puse en la cama, y al cabo de dos o tres días, nuestro héroe estaba curado, aparte de la pequeña cicatriz que le cruzaba la nariz, que no le quedaba nada mal». P. Deussen, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche,* Brock-haus, Leipzig, 1901, p. 22.

28 P. Deussen, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche,* p. 26.

29 § 350. *A Franziska Nietzsche en Naumburg,* Pforta, 16 de abril de 1863.

30 En una apostilla de 1980 a su texto «Nietzsche e Wagner cent'anni fa», Mazzino Montinari corrige la naturaleza de la infección venérea contraída por Nietzsche, apoyándose en el testimonio de su médico Otto Eisler, a quien Nietzsche le habría declarado que de joven contrajo una «infección

específica», pero no la sífilis; a partir de lo cual Montinari conjetura que tal vez se tratara de una blenorragia, a la que no cabría responsabilizar de su enfermedad mental. M. Montinari, *Su Nietzsche,* Editori Riuniti, Roma 1981, p. 29. Véase asimismo Sander Gilman, «Otto Eiser and Nietzsche's illness: A hitherto unpublished text», *Nietzsche-Studien,* 38, pp. 396-409 (2009).

31 Véase Charles Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée: La jeunesse de Nietzsche,* Bossard, París 1921, pp. 72-75.

32 «Mirada retrospectiva a mis dos años en Leipzig, del 17 de octubre de 1865 al 10 de agosto de 1867», en *De mi vida.*

33 Daniel Halévy, *La vie de Nietzsche,* Calmann-Lévy, París 1909, pp. 34-35. La mención a las dos mil páginas del texto de Schopenhauer es sin duda exagerada. Los dos volúmenes de la edición de Brockhaus (Leipzig 1859) sumaban 634 páginas el primero y 740 el segundo, es decir un total de 1.374 páginas.

34 Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación,* Libro III, § 19.

35 *«Musica est exercitium metaphysices occultum nescientis se philosophari animi»,* en Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación,* Libro III, § 52.

36 § 540. *A Carl von Gersdorff en Spandau,* Naumburg, 6 de abril de 1867. La interpretación de Ch. Andler se encuentra en, *Nietzsche, sa vie et sa pensée;* vol. 2, *La jeunesse de Nietzsche;* pp. 85-86. Sobre este malentendido (en el que incurrió también la primera versión de la presente autobiografía), véase: Jean-Luc Nancy, «La thèse de Nietzsche sur la téléologie», en C.C.I. Cerisy-La-Salle, *Nietzsche aujourd'hui,* vol. I, Union Générale d'Éditions, París 1973.

37 Rohde, Erwin (1845-1898). Nacido en Hamburgo, en una familia protestante del norte de Alemania, dedicada a la medicina. Coincidió con Nietzsche en Bonn, durante el semestre de verano de 1865; pero su amistad comenzó en Leipzig, en el semestre de verano de 1867. Llegaron a mantener una relación fraternal muy intensa, lúcida y leal, y las cartas que intercambiaron dan una magnífica muestra de ello. Además de la veneración de ambos por Ritschl y un profundo amor por el ámbito filológico, les unió su lectura común de Schopenhauer y su fascinación por Wagner, cuya compañía compartieron por primera vez en junio de 1870, en Tribschen. Con los años, Rohde será profesor de Filología clásica en Jena, Tubingen y Heidelberg, y autor de textos tan justamente reputados como *Psyche. Seelenkult und Untersblichkettsglaube der Griechen* (1890-1894).

38 Elisabeth Förster-Nietzsche, *Der junge Nietzsche,* pp. 190-191. Curiosamente, la anécdota aparece (sin el comentario de los camaradas) en la carta que Nietzsche dirige a Hermann Mushacke, en Berlín, algunos días antes del 15 de julio de 1867 (§ 545). Allí, haciendo planes sobre su próximo encuentro, le comenta: «Luego, cabalgaremos juntos: pues también esto forma parte ahora de mis estudios. Por casualidad ha sucedido realmente que nosotros, es decir, Rohde y yo, asistiésemos a las clases de Ritschl sólo con la fusta: ha sido una casualidad, de lo contrario seríamos πίθηκοι Ἑρμάννου» [*monos de Hermann,* aludiendo probablemente a Gottfried Hermann, iniciador de la tradición filológica de la Universidad de Leipzig y cabeza de fila de la escuela de gramática crítica conocida como filología de la palabra, *Wortphilologie*].

39 § 552. *A Erwin Rohde en Hamburgo,* Naumburg, 3 de noviembre de 1867.

40 «Zur Geschichte der Theognideischen Spruchsammlung». *Rheinisches Museum für Philologie,* 22, 1867.

41 «De Laertii Diogenis fontibus», *Rheinisches Museum für Philologie,* 23, 1868, y 24, 1869.

4240. Se conservan algunos escritos preparatorios, con el título de «Die Teleologie seit Kant» («Der Begriff des Organischen seit Kant»); existe traducción española en *Obras completas,* I, pp. 303-320.

43 Cuando leyó esta última obra, a finales de agosto de 1866, le escribiría a Carl von Gersdorff lo siguiente: «Aquí tenemos ante nosotros a un kantiano muy ilustrado y a un investigador de la naturaleza. Sus conclusiones se pueden resumir en las tres siguientes proposiciones: 1) el mundo de los sentidos es el producto de nuestro organismo; 2) nuestros órganos visibles (corporales), como todas las otras partes del mundo fenoménico, son sólo imágenes de un objeto desconocido; 3) nuestro verdadero organismo nos es, por lo tanto, tan desconocido, como las cosas reales exteriores. Tenemos siempre ante nosotros sólo el producto de ambos. Por consiguiente la verdadera esencia de las cosas, la cosa en sí, no sólo es para nosotros desconocida, sino que también el concepto de ésta no es ni más ni menos que el último producto de una oposición, del cual no sabemos si tiene algún significado fuera de nuestra experiencia. Consecuentemente, piensa Lange, se deja libres a los filósofos, suponiendo que ellos nos conduzcan por un camino edificante. El arte es libre, incluso en la esfera de los conceptos. ¿Quién pretende refutar una frase de Beethoven, y quién pretende reprochar algún error a una *madonna* de Rafael?», § 517. *A Carl von Gersdorff, en campaña,* Naumburg, finales de agosto de 1866.

44 Friedrich-Albert Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart,* Reclam, Leipzig, 1875, vol. II, p. 91.

45 § 601. *A Erwin Rohde en Hamburgo,* Leipzig, 20 de noviembre de 1868.

46 § 540. *A Carl von Gersdorff en Spandau,* Naumburg, 6 de abril de 1867.

47 § 539. *A Paul Deussen en Bonn,* Naumburg, 4 de abril de 1867.

48 § 599. *A Erwin Rohde en Hamburgo,* Leipzig, 9 de noviembre de 1868. Le vuelve a escribir al poco tiempo, con la recomendación de que consiga la segunda edición de *Ópera y drama* de Richard Wagner, recién publicada, de la que le dice que está repleta de «bellos pasajes» (§ 602. *A Erwin Rohde en Hamburgo,* Leipzig, 25 de noviembre de 1868). Y volverá a insistir con el tema, justo un mes después, esta vez recapitulando: «Wagner, tal y como lo conozco ahora, por su música, sus poesías, su estética, y no en menor grado por aquellos momentos felices que pasé con él, es la más evidente ilustración de lo que Schopenhauer llama un genio: no hay duda de que salta a la vista la semejanza en cada uno de sus rasgos. ¡Ah, cómo me gustaría contarte en una velada apacible todos aquellos pequeños detalles que sé sobre él, la mayoría de ellos a través de su hermana! Quisiera que pudiésemos leer juntos las poesías (que Romundt valora tan alto, el cual considera a Richard Wagner con mucho el primer poeta de la generación, y sobre ellas también tenía muy buena opinión Schopenhauer, como Wagner me contaba), que pudiésemos seguir juntos el curso intrépido y ciertamente vertiginoso de su estética destructiva y constructiva, que pudiésemos finalmente dejarnos arrebatar por las vibraciones emotivas de su música, de ese mar de sonidos schopenhauerianos cuyas olas más secretas siento batir en mí, de tal manera que escuchar la música wagneriana es para mí una intuición exultante, más aún, un asombroso descubrimiento de mí mismo», § 604. *A Erwin Rohde en Hamburgo,* Leipzig, 9 de diciembre de 1868.

El discípulo de Dioniso (1869-1877)

1

Cuando comienza el año 1869 los acontecimientos se precipitan. El 16 de enero, confidencialmente, Nietzsche escribe a Rohde: «Es probable y casi seguro que sea destinado muy próximamente a la Universidad de Basilea: tengo que prepararme para ser desde Pascua un profesor académico. Mi título sería en principio como catedrático extraordinario, con un sueldo de 3.000 francos suizos y mi contratación conlleva dar seis horas semanales en el curso superior del *Pädagogium* local. Ahora que este nombramiento acaba de hacerse realidad, sería un capricho imperdonable volverse atrás. El origen de esa historia fantástica es éste. El consejero de educación local, informado por Kiessling de que próximamente dejaría Basilea — con qué perspectivas ventajosas es algo que no tiene importancia —, este consejero de educación, por tanto, el muy excelentísimo Vischer, se dirige a Ritschl, que lo ha aconsejado siempre en casos semejantes, y en esta ocasión le pide información sobre una persona que responde a mi nombre, del que se tiene la impresión de que procede de una buena escuela...»[49].

Y en efecto, un mes después es nombrado catedrático extraordinario de Lengua y Literatura griega de la Universidad de Basilea; hecho tanto más sorprendente cuanto que Nietzsche cuenta tan sólo veinticuatro años y no está en posesión del título de doctor. Los buenos servicios de los profesores Usener y, especialmente, Ritschl serán determinantes al respecto. Así, en la carta de recomendación de este último a la Universidad de Basilea, el 9 de diciembre, leemos lo siguiente: «Entre todas las jóvenes esperanzas que he visto crecer bajo mis ojos en treinta años, no he visto madurar a nadie tan deprisa y tan pronto como este joven Nietzsche. Si vive largo tiempo, lo que le deseo, preveo que un día estará en el primer rango de los filólogos

alemanes. Tiene veinticuatro años, es vigoroso, robusto, sano, valiente de cuerpo y espíritu, capaz de imponerse a naturalezas análogas a la suya. Posee además un envidiable don de exposición, en la improvisación oral da muestras de tanta sangre fría como habilidad, es el ídolo y, sin haberlo buscado, el jefe de todos nuestros jóvenes filólogos de Leipzig, muchos de los cuales mueren de impaciencia por oírlo enseñar. Me dirá usted que se trata de un fenómeno. Y en efecto, lo es. Además de amable y modesto»[50].

Pocos días después, el 21 de enero, Nietzsche tendrá ocasión de asistir por primera vez a una representación de *Los Maestros cantores,* en Dresde. Suele decirse que es a partir de ese momento cuando desaparecen sus últimas prevenciones ante la llamada «música del futuro», y se convierte en un wagneriano entusiasta. Algún tiempo después le comentará de esta manera a Rohde su descubrimiento. «Todavía no te he contado nada de la primera representación en Dresde de *Los Maestros cantores,* de esta que ha sido la más grandiosa orgía de arte que me ha traído este invierno. Sabe Dios qué gran dosis de músico hay dentro de mí; pues en todo ese tiempo tuve la más fuerte sensación de encontrarme de pronto como si estuviera en mi propia casa, y mis otras ocupaciones se me aparecían como una lejana niebla de la que me había liberado»[51].

A lo largo del año Nietzsche visitará a Richard y Cosima Wagner, en Tribschen, por lo menos una veintena de veces: el 4 de mayo, 5 y 6 de junio, del 31 de julio al 2 de agosto, del 21 al 23, y el 28 y 29 de agosto, 18 y 19 de septiembre, 13 y 14 de noviembre, además de pasar las vacaciones navideñas en su compañía, del 23 de diciembre al 2 de enero.

2

El 23 de marzo la Universidad de Leipzig le concede el doctorado por los trabajos publicados en su revista, y un mes más tarde, tras renunciar a la ciudadanía prusiana (y sin solicitar ninguna otra), se incorpora a la docencia en Basilea. El 28 de mayo pronuncia su lección inaugural, «Homero y la filología clásica», cuyo título originario indica ya claramente la dirección que adoptará su exposición: «Sobre la personalidad de Homero».

Para los románticos alemanes la cuestión homérica remitía al *Volkgeist,* el espíritu creador del pueblo, en el que había que buscar el origen de la *Ilíada* y la *Odisea.* En consecuencia, el trabajo crítico debería orientarse a establecer ese embrión originario (el *Urepos*), el fragmento primitivo alrededor del cual se habrían construido las obras que Pisístrato ordenó fijar por escrito en 540 a. C. Suele decirse que es a partir de 1795, con la publicación de los *Prolegomena ad Homerum* de F. A. Wolf, cuando se abre el debate filológico propiamente dicho sobre la «cuestión homérica». Para Wolf las obras atribuidas a Homero son una multiplicidad de creaciones épicas de diferentes aedos, pertenecientes a épocas muy diversas, que quedarán unificadas en el formato canónico que conocemos a raíz de la reforma de Pisístrato. En su conferencia Nietzsche parte precisamente de ahí, con la intención de volver a plantear de nuevo la cuestión homérica en otros términos. «Si nos trasladamos al tiempo de Pisístrato, la palabra "Homero" abarcaba entonces una multitud de cosas heterogéneas. ¿Qué significaba entonces Homero? Es indudable que entonces no se estaba en situación de abarcar científicamente una personalidad y sus manifestaciones. Homero se había convertido casi en una cáscara vacía. Y ahora se yergue ante nosotros la importante pregunta: ¿Qué hay antes de ese período? ¿Acaso la personalidad de Homero llegó poco a poco a ser un nombre vacío, porque no podían comprenderla? ¿O el pueblo ingenuo personificó toda la poesía épica, para hacerla intuitiva, en la figura de Homero? ¿Se hizo de una persona un concepto, o de un concepto una persona? Ésta es realmente la *cuestión homérica,* aquel problema central de personalidad».

Cargando el acento sobre esta cuestión, Nietzsche va a tomar partido contra la comprensión de la obra de Homero como un mosaico de fragmentos debido a poetas diversos, insistiendo en la necesidad de suponer una personalidad poética que reelabore el material depositado por la tradición popular. Esta posición dibuja un compromiso claro: por un lado, critica el acomodo de una filología instalada en el tratamiento de lo fragmentario, a la que la comprensión de la obra homérica como una creación colectiva ofrece un auténtico festín de posibilidades analíticas, que Nietzsche entenderá como insustanciales. Por otro lado, la cuestión

homérica ejemplifica para Nietzsche un debate filológico insuficientemente planteado. «Homero, como poeta de la *Ilíada* y la *Odisea,* no es una tradición histórica, sino un *juicio estético*», advertirá. De ahí que sólo sea posible encontrar el modo adecuado de plantear la cuestión mediante una alianza entre la ciencia (histórica, lingüística) y el arte. Porque sólo el sentido estético permite penetrar en el secreto de la obra de arte como tal y abarcar su espíritu con una sola mirada, en lugar de perderse en la disección de la letra, fragmento a fragmento. «Si nos colocamos frente a la antigüedad desde un punto de vista científico, ya sea que contemplemos los hechos con los ojos del historiador tratando de reducirlos a concepto, ya sea que, como el naturalista, comparemos las formas lingüísticas de las obras maestras antiguas, tratando de someterlas a una ley morfológica, siempre perderemos aquel aroma maravilloso del ambiente clásico, siempre olvidaremos aquel anheloso afán que sólo nuestro instinto estético puede descubrir en las obras griegas».

La conclusión que Nietzsche extrae no apunta tanto a solventar la cuestión homérica cuanto a sostener su profesión de fe como filólogo, que Nietzsche acuña en una breve fórmula, invirtiendo una conocida sentencia de Séneca incluida en una de sus *Epístolas* (cuyo título ya es prometedor, «Modo de escuchar a los filósofos»). Allí, Séneca contrapone la manera que tienen de comentar un texto los filólogos y los gramáticos con la que es propia del filósofo, concluyendo que sólo la del filósofo procura felicidad. El fragmento que extrae Nietzsche viene a propósito de las dificultades que desencaminan del camino correcto. Dice Séneca: «… tropezamos en parte por culpa de los maestros que nos enseñan a discutir, no a vivir, en parte por culpa de los discípulos que acuden a las lecciones de sus maestros con el propósito no de cultivar su espíritu, sino de cultivar su inteligencia. Por donde lo que fue filosofía se ha convertido en filología [*"Itaque quae philosophia fuit, facta philologia est"*]». Séneca lamenta la suplantación de la filosofía por la filología; Nietzsche, al invertir la fórmula enseña claramente sus cartas. Su juego es revertir el movimiento que Séneca denuncia, porque sólo la filosofía puede llegar adonde la filología no alcanza, por eso dice: *«Philosophia facta est quae filologia fuit»,* lo que fue filología, en filosofía se ha convertido.

Nietzsche acaba su conferencia arropando su entrada en la institución con un aura de abanderado de esta conversión. Concluirá su parlamento con estas significativas palabras: «Con esto quiero expresar que toda actividad filológica debe estar impregnada de una concepción filosófica del mundo, en la cual todo lo particular y singular sea condenado como algo despreciable, y sólo quede en pie la unidad del todo. Séame pues permitido esperar que con este criterio no habré de ser un extraño entre ustedes, denme la confianza de que trabajando con ustedes en esta dirección, estaré en condiciones de corresponder de una manera digna a la confianza con la que me han honrado las altas autoridades de esta institución».

El éxito es inmediato: los estudiantes quedan fascinados, ganándose también el respeto de sus colegas, con Jacob Burckhardt a la cabeza, e incluso el de la vida mundana de Basilea que le invita a toda suerte de conciertos, bailes y festejos.

3

En su primer año, Nietzsche distribuyó la carga docente que le correspondía del siguiente modo: en el semestre de verano (de primeros de abril a finales de septiembre) dictó un curso sobre *Las Coéforas* de Esquilo y otro sobre los poetas líricos, más el seminario correspondiente a los cursos; y para los alumnos de secundaria, realizó exposiciones de Platón, el canto XVIII de la *Ilíada,* y la tragedia griega. En el semestre de invierno (de primeros de octubre a finales de marzo), dictó un curso sobre Gramática latina y no pudo dar el que tenía previsto sobre los filósofos presocráticos por falta de alumnos. El seminario se dedicó a continuar el trabajo sobre *Las Coéforas.* En el *Pädagogium,* Hesíodo y Platón.

Acerca del detalle menudo de su trabajo docente, Bernouilli, que por entonces fue alumno suyo en el *Pädagogium,* nos da la siguiente versión: «Le faltaba un poco de método y de oficio en la educación de sus discípulos adolescentes. Renunció a exigir traducciones escritas, tras un intento poco exitoso. No llevábamos ni listas de palabras ni cuadernos de clase. Traducíamos sin descanso, sin preocuparnos de la morfología ni de la

sintaxis. De cuando en cuando, nos pedía que reflexionáramos, y una emoción vaga y solemne se apoderaba de nuestros cerebros bastante prosaicos. Le gustaba concluir con ejercicios de interpretación de caracteres, y nos daba como ejemplos la personalidad de Alcibíades o de Aquiles, de modo que los alumnos, estimulados por sus preguntas, pudieran, poco a poco, expresar sus propias concepciones»[52].

Ya por entonces comienza a estar claro que su Grecia era una *patria ideal* que distaba mucho de la que examinaban los filólogos.

4

De las importantes amistades que Nietzsche establece en Basilea, la primera es con Franz Overbeck (1837-1905), que era allí profesor de Historia de la Iglesia y que tuvo una más que probable influencia en la mirada con la que Nietzsche encarará el cristianismo. Durante los primeros tiempos de su estancia, Overbeck fue el confidente privilegiado de Nietzsche, habitando ambos durante cinco años en la misma casa. Conocedor de Schopenhauer y wagneriano entusiasta, Overbeck estudiaba el origen, la decadencia y el posible renacimiento de la religión cristiana, del mismo modo como para Nietzsche el problema era entonces, y con la mirada puesta en Grecia, el origen, la decadencia y el posible renacimiento de la civilización en su conjunto. *El nacimiento de la tragedia* será buen ejemplo de su preocupación por esta problemática. No es de extrañar así la complementariedad, la interinfluencia y la firmeza de una amistad que era un continuo estímulo intelectual mutuo; amistad que la devoción de Overbeck mantuvo más allá de la muerte del propio Nietzsche.

Sobre esta amistad, Ch. Andler da el siguiente testimonio: «Overbeck, de más edad, más erudito, disponía de un tesoro de conocimientos infinitamente superior al de Nietzsche; tenía una reflexión más calmada, una mirada histórica más amplia. Fue durante toda su vida, para Nietzsche, el sabio impecable que inspiraba respeto por su asiduo trabajo, llevado de la manera más proba e inteligente. En este sentido, fue el maestro de Nietzsche. Pero, a la inversa, Nietzsche era el joven genio, para quien los

hechos se combinaban en amplias hipótesis sobre los destinos de la civilización, y del mundo, y que extraía de estas hipótesis ideas innovadoras de reforma intelectual y social. Así, este pensamiento en llamas instruía a su vez el pensamiento más maduro de su tranquilo y sabio amigo»[53].

Overbeck será —no puede olvidarse— el amigo que a principios de 1889 acudirá a Turín para hacerse cargo de un Nietzsche que ya no es dueño de sí.

5

La segunda de sus nuevas amistades será la de Jacob Burckhardt; una amistad que fue el resultado de una simpatía mutua podría decirse que inmediata, tan pronto tomaron conocimiento el veterano profesor de Basilea y el recién llegado. Así se lo hace saber a Rohde poco después, con estos términos: «Ayer pronuncié ante un aula completamente llena mi discurso inaugural, y fue "sobre la personalidad de Homero", con gran número de aportaciones estético-filosóficas, que parecen haber provocado una viva impresión. Mi conocimiento social cuenta por ahora sólo con nombres, no con personas: cada día me trae una masa de nuevos rostros que debo recordar — *pro dolor*. Un trato más cercano he recibido desde el principio del agudo y original Jakob Burckhardt; trato del cual me alegro sinceramente, pues descubrimos una formidable congruencia entre nuestras paradojas estéticas»[54].

Ante todo, Nietzsche reconocerá en Burckhardt al disidente schopenhaueriano disimulado, escéptico frente a toda historiografía de cuño más o menos hegeliano, y sobre todo, a un auténtico conocedor del espíritu griego. A lo que debe añadirse la pasión común por la música, aunque Burckhardt tuviera a Wagner en poca estima; y de hecho, suele señalarse la importancia que tuvo para Nietzsche poder apoyarse en su autoridad en el momento de cortar con Wagner. Nietzsche asistirá a sus cursos en la medida de sus posibilidades, conversará con él, acabarán por coger la costumbre de dar largos paseos juntos. Un año después, le escribe por ejemplo a Gersdorff: «Ayer por la noche experimenté un goce que te hubiera deseado

sobre todo a ti. Jacob Burckhardt pronunció un discurso improvisado sobre la "grandeza histórica" y fue completamente del estilo de nuestro modo de pensar y sentir. Este hombre anciano verdaderamente singular propende no ya a falsificaciones, aunque sí a ocultaciones de la verdad, pero paseando en privado llama a Schopenhauer "nuestro filósofo". Una vez a la semana asisto a una lección suya sobre el estudio de la historia y creo que soy el único entre los 60 oyentes que comprende los profundos razonamientos con sus curiosas cesuras y tortuosidades, allí donde la cuestión se pone delicada. Por primera vez me ha causado placer una lección y es del tipo que me gustaría poder impartir cuando sea viejo»[55].

Sabemos que Nietzsche leyó sus libros con un interés cercano a la reverencia; que en su biblioteca personal se encuentran *Der Cicerone* (1855), *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860), y que tomó en préstamo de la biblioteca de Basilea, *Die Zeit Constantins des Großen* (1853), a partir del 15 de febrero de 1870, al igual como años más tarde leerá, junto a los conjurados de Sorrento, los apuntes de su curso sobre la *Griechische Kulturgeschichte,* tomados en 1875 por Louis Kelterborn (el conjunto de sus lecciones sobre la historia de la cultura griega, se publicaría póstumamente con el mismo título entre 1898-1902, en cuatro volúmenes).

La influencia de sus «profundos razonamientos» en Nietzsche es variada y multiforme, atmosférica en cierto modo, aunque pueden destacarse dos puntos precisos, bien importantes. En primer lugar, Nietzsche contrapone a la imagen edulcorada de la antigua Grecia, una imagen bien distinta cuya raíz se encuentra en Burckhardt, la de una cultura profundamente pesimista. En *Ecce homo* («El nacimiento de la tragedia», § 1) recordará, a propósito de *El nacimiento de la tragedia,* el obstáculo que su reivindicación del arte wagneriano significó para una correcta comprensión de su propia obra, «no se oyó lo que de valioso encerraba en el fondo ese escrito. "Grecia y el pesimismo", éste habría sido un título menos ambiguo; es decir, una primera enseñanza acerca de cómo los griegos acabaron con el pesimismo — de con qué lo *superaron...*». De hecho éste será el subtítulo que figurará en la obra a partir de la reedición de 1886, en la que le añade además un nuevo prólogo, su «Ensayo de autocrítica». Y en segundo lugar, debe mencionarse la importancia concedida a la noción de ἀγών (*agon,* lucha,

concurso, competición) y otras próximas, como emulación o rivalidad (ζῆλος, *zelos*), envidia (φθόνος, *phtonos*), discordia (ἔρις, *eris*), etc. Conforme Nietzsche vaya familiarizándose con el pensamiento de Darwin, esta noción irá modulándose, a menudo en tensión, con la darwiniana «lucha por la existencia» [*the struggle for life*], proclamada en 1859 por *El Origen de las especies*[56].

Tampoco puede olvidarse que Burckhardt será quien reciba la carta que Nietzsche le envía desde Turín el 6 de enero de 1889, que comienza con estas palabras: «Querido señor profesor: A fin de cuentas preferiría mucho más ser profesor en Basilea que Dios; pero no me he atrevido a llevar mi egoísmo privado hasta el punto de omitir por su causa la creación del mundo…». Burckhardt se alarmará sobremanera ante los desvaríos contenidos en la carta y de inmediato se pondrá en contacto con Overbeck, quien acudirá rápidamente a Turín para hacerse cargo de un Nietzsche ya incapaz de valerse por sí mismo.

6

Al cumplirse un año de su estancia en Basilea, Nietzsche es nombrado catedrático ordinario. Su vida académica transcurrirá de este modo: en el semestre de verano imparte sólo un curso, sobre *Edipo Rey* de Sófocles (el curso sobre los *Erga* de Hesíodo se cancela, por falta de estudiantes), más un seminario sobre los *Academica* de Cicerón; en el *Pädagogium* ofreció un itinerario por la tragedia griega, Esquilo, Sófocles y Eurípides. Y en el segundo semestre los cursos en la Facultad estarán dedicados a los *Erga* de Hesíodo y a la métrica griega; en el seminario continuará su trabajo con los *Academica;* y en el *Pädagogium,* dedicará su curso a Platón.

Desde principios de año, su deriva de la filología a la filosofía ha comenzado a dar ya sus primeros frutos de importancia: dos conferencias, sobre el drama musical griego y sobre Sócrates y la tragedia, que, junto con un escrito sobre la visión dionisíaca del mundo en el que trabaja por entonces, constituyen el embrión elemental de su inminente ensayo sobre el nacimiento de la tragedia. A estas alturas, puede decirse que Nietzsche ya

ha aislado las tesis que constituyen los anclajes fundamentales de su primera gran obra. En primer lugar, la identificación del fenómeno de *lo dionisíaco* (el dios de la embriaguez y de la música) que Nietzsche interpreta, desde el concepto schopenhaueriano de Voluntad, como instinto artístico de la naturaleza. Luego, la afirmación del origen musical, y por tanto dionisíaco, de la tragedia. Y finalmente, la reivindicación de la época trágica como el *acmé* de la cultura griega, y la consiguiente criminalización de Sócrates como primer signo de su decadencia, por el modo en que su racionalismo optimista quiebra la preeminencia de los instintos y valores estéticos. Estas tres aperturas le permitirán, de rechazo, impugnar la imagen clásica, escolar e ilustrada, de Grecia; la imagen que según el tópico se articula toda ella alrededor de la idea de *serenidad griega* [*griechischen Heiterkeit*][57]. Al contrario, dirá Nietzsche para escándalo de muchos de sus colegas, si los griegos fueron grandes es precisamente por el singular oído que prestaron a todas las manifestaciones de lo dionisíaco, y mientras se lo prestaron. Así las cosas, la reflexión sobre la tragedia parece ya lista para salir de su pluma.

7

Sin embargo, la guerra franco-prusiana se lo impedirá por el momento. Sintiéndose íntimamente emplazado por el conflicto, en agosto pide su excedencia como profesor y se enrola como enfermero voluntario, al serle vetado el acceso a un empleo militar dada su condición de apátrida. «El domingo 15 de agosto [le escribe a Rohde] llegaré a Leipzig, y desde allí me haré enviar por las autoridades sanitarias al lugar en que pueda ser de ayuda a los heridos, sobre todo en el campo de batalla mismo»[58]. La experiencia no puede ser más terrible. «Esta carta [le dice a su madre por las mismas fechas] lleva un recuerdo del campo de batalla [de Wörth], terriblemente devastado, sembrado de innumerables ruinas tristes y emanando un fuerte hedor a cadáveres»[59].

Los movimientos de piezas que propician la guerra franco-prusiana se dejan contar sin demasiada dificultad, aunque pronto la avalancha de sus

consecuencias va a extenderse como una poderosísima lengua de lava. En el inicio, obviamente, la rivalidad franco-germana. La ocasión vendrá propiciada por las maniobras del general Prim en busca de ocupante para el trono de España, y su oferta a Leopoldo de Hohenzollern, pariente del rey de Prusia, con objeto de poner a salvo las colonias (México y Cuba, principalmente) de las aspiraciones de Napoleón III. Luego, el revuelo internacional consiguiente y finalmente el abandono del proyecto. Pero Napoleón III exige más, exige que Guillermo I de Prusia firme una renuncia a cualquier aspiración al respecto en el futuro. Desde el balneario de Ems, el rey le ordena a su ministro Bismarck que haga pública su negativa, pero éste convierte el telegrama en un guante de desafío. Ofendida, Francia declara la guerra a Prusia el 19 de julio de 1870. Al momento, la mayoría de los estados alemanes se alinean junto a Prusia. El Imperio Alemán, el Segundo, el *Kaiserreich* está a punto de nacer bajo la batuta de Bismarck.

Un día antes, el 18 de julio, con la venia del recién concluido concilio Vaticano I, Pío IX publica la dogmática *Pastor Aeternus*, por la que se establece la infalibilidad del Papa. Son los tiempos de las primeras peregrinaciones a Lourdes, de los primeros milagros. Cuentan que la Virgen se le apareció a Bernadette en 1858, justo un año antes de que Darwin publicara *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*. Ahora que el papa blinda por decreto su autoridad en nombre de la fe, Darwin acaba de publicar su segundo gran manifiesto evolucionista, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. «Si mi pueblo no se somete a Dios, no podré detener la mano de mi Hijo»–, escribe poco tiempo después Melanie Calvat, otra pastorcilla, relatando el mensaje que le dirigió la Virgen durante su aparición en La Salette. Irremediablemente, Francia será derrotada, a pesar de algún hecho de armas notable, como que Garibaldi en persona, al frente del ejército de los Vosgos, combatiera y venciera a las tropas prusianas en Dijon. Cuando finalmente Francia firme su rendición en el salón de los espejos del palacio de Versailles, el 10 de mayo de 1871, el papa acaba de perder su soberanía sobre Roma a manos de los patriotas italianos que la han convertido en su capital. Entretanto, la guerra ha dejado 140.000 muertos y medio millón de prisioneros del lado francés, y cerca de 30.000 muertos del lado alemán. El 2 de septiembre, Napoleón III es hecho

prisionero y recluido en Wilhelmshöhe. Dos días más tarde en París se proclama la Tercera República Francesa, instaurándose un Gobierno de Defensa. El estallido de la Comuna es tan sólo cuestión de días.

Y un dato más a recordar: durante todo el transcurso de la guerra, del lado francés del frente, Louis Pasteur ha estado recomendando a los médicos militares que, por más absurdo que les parezca, hiervan el instrumental y los vendajes para evitar las infecciones, ya que el contagio por medio de microorganismos invisibles está comenzando a ser una hipótesis más verosímil que la evidencia simple de la generación espontánea del mal…

La guerra tuvo sin embargo un transcurso corto para Nietzsche, la experiencia le durará poco. Apenas ha transcurrido un mes cuando cae gravemente enfermo durante el transcurso de una repatriación de heridos, desde los alrededores de Metz hasta Karlsruhe. «Durante el viaje, dado el terrible estado de todos mis enfermos, el continuo curar sus heridas en parte gangrenosas, el dormir en vagones de ganado, en donde seis heridos graves iban tendidos sobre la paja, fui presa del germen de la disentería; al mismo tiempo, el médico me diagnosticó también difteria, surgida de la misma actividad. Combatiremos también de la manera más enérgica este mal»[60].

Tras un período de convalecencia en Naumburg, se reincorporará a Basilea el 21 de octubre. Pero, la enfermedad le va a castigar de nuevo, y con dureza: sufre frecuentes crisis de vómitos, y su estado de salud se encamina hacia límites intolerables. A causa de ello deberá posponer hasta principios del año siguiente la redacción de su libro sobre la tragedia, en el que no ha dejado de reflexionar durante su tránsito por los campos de batalla. «Considerado con cierta imparcialidad [escribirá luego en *Ecce homo* («El nacimiento de la tragedia», § 1)] *El nacimiento de la tragedia* ofrece un aspecto muy inactual; no se le nota en absoluto que fue *comenzado* durante el fragor de la batalla de Wörth. Medité sobre estos problemas a las puertas de Metz en frías noches de septiembre, en plena labor de atender a los heridos; más verosímil pareciera que el escrito datase de cincuenta años antes».

Según se cuenta, la batalla de Wörth fue el primer encuentro de envergadura de la guerra franco-prusiana, con más de 100.000 hombres en

el campo de batalla. Y de la batalla de Metz se recuerda que allí tuvo lugar el último gran enfrentamiento de la caballería en Europa.

8

Nietzsche dedicó un curso del semestre de invierno a la métrica griega, en la que trabajó muy intensamente, concediendo una atención especial a los *Elementa rythmica* de Aristógenes de Tarento. A finales de noviembre le escribe a Rohde: «En mi cumpleaños se me ocurrió la mejor idea filológica que he tenido hasta ahora — y que no suene a orgulloso, porque no lo es. Ahora estoy trabajando en ello. Si me quisieras creer te contaría que he descubierto una nueva *métrica*, que constituye una *desviación* respecto a todo el nuevo desarrollo de la métrica desde G. Hermann hasta Westphal o Schmidt. Ríete o búrlate, como quieras — para mí la cosa es muy sorprendente. Hay tanto que trabajar, pero trago polvo con gusto, porque esta vez confió en poder conferir a mi idea fundamental una profundidad siempre mayor»[61]. Nietzsche continuará trabajando en esa idea, elaborando una serie de indagaciones a las que otorgará una importancia especial: investigaciones y apuntes sobre rítmica y métrica, y sobre el carácter cuantitativo de la rítmica griega[62]. Nietzsche comienza esta indagación cuando está acabando la primera versión de *El Nacimiento de la tragedia,* y dice confiar en que los resultados que obtenga de ella dotaran de mayor profundidad a su idea fundamental.

En el estudio al que se refiere su carta, Nietzsche defiende la tesis de la inconmensurabilidad entre la métrica moderna y la griega. En música y prosodia, suele entenderse que la *ársis* y la *tesis* se refieren a las partes más fuertes y más débiles respectivamente de un compás musical o de un pie poético. Nietzsche se opone rotundamente a que el metro griego se entienda en estos términos, recordando que ἄρσις (*ársis*, elevación) y θέσις (*thésis*, posición), son en griego términos que aluden a la marcha o a la danza, y que se corresponden con el movimiento pie levantado-pie apoyado. Mientras que por su parte, la medida moderna se apoya en un principio totalmente desconocido para los griegos, la preeminencia del ictus en la frase. Muchos

años más tarde, cuando está escribiendo su texto contra Wagner, le manifestará su posición a Carl Fuchs, citando casi literalmente los resultados de estas indagaciones: «Las dos modalidades de la rítmica son *contrarias* en su procedencia y en sus objetivos más originarios. *Nuestra* rítmica bárbara (o germánica) entiende por ritmo la sucesión de *intensificaciones del afecto* que son igualmente fuertes, separadas por reducciones. Esto produce nuestra forma más antigua de poesía: tres sílabas, expresando *cada una* de ellas un *concepto fundamental,* tres golpes llenos de significación, por así decirlo, en el *sensorium* del afecto — esto constituye nuestra métrica más antigua. (En nuestra lengua, la sílaba más cargada de significación, la sílaba *que domina el afecto,* es la que lleva por término medio el acento, diferenciándose así radicalmente de las lenguas antiguas.) *Nuestro* ritmo es un medio de *expresión del afecto:* el ritmo antiguo, el ritmo temporal, tiene, por el contrario, la misión de dominar el afecto y, hasta cierto punto, eliminarlo. La interpretación de los antiguos rapsodas era extremadamente apasionada (— en el *Ion* de Platón se encuentra una poderosa descripción de los gestos, las lágrimas, etc.): la *métrica con unidades de la misma duración* sentaba como una especie de *bálsamo* que serenaba los ánimos. El *ritmo* en la comprensión antigua es, *tanto moral como estéticamente,* el *freno* que se le pone a la pasión. *In summa:* nuestra modalidad rítmica forma parte de la patología, la antigua, del *ethos*…»[63].

Y aun deberíamos añadir un par de aspectos más, muy relevantes para los intereses de Nietzsche. En primer lugar, la atención prestada a las manifestaciones no eurítmicas, y su reivindicación de los πόδες ἄλογοι (*podes alogoi,* los pies irracionales) analizados ya por Aristógenes o Quintiliano, en las *Institutionis oratoriae,* y que Nietzsche entiende como disonancias rítmicas. En la oposición entre eurítmica y *alogía* no es difícil adivinar la polaridad entre Apolo y Dioniso que Nietzsche está trazando en aquellos tiempos, así como la consiguiente impugnación de la mirada arquitectural (la que tiene a la armonía y la simetría como valores eminentes; el espejismo de la *serenidad griega*) en tanto que vara de medir adecuada para el arte griego en general. Y en segundo lugar, conviene tener presente que su proyecto de una nueva métrica se apoya en la música

wagneriana (en la que se manifestaría la *alogía* dionisiaca), concretamente su punto de partida se encuentra en el análisis rítmico de una escena de *Tristán e Isolda* (III, 2)[64].

9

A principios del año 1871, el 18 de enero, Guillermo I es proclamado *Kaiser*, emperador, consumándose así la unificación alemana. Las fatigas de la guerra y sus secuelas han menoscabado la salud de Nietzsche hasta tal punto que, por razones médicas, se le da licencia para lo que queda de semestre. Buscando el reposo, viajará a Lugano con su hermana, en donde permanecerá seis semanas. Cuando llegue a su destino le escribirá al consejero Vischer: «Estoy muy contento con la presencia aquí de mi hermana; recorrimos juntos en tres días el camino de Basilea a Lugano, la mayor parte del camino del Gotardo en trineo, con el tiempo más bello y en la interesante compañía de Mazzini»[65]. Nietzsche quedó al parecer muy impresionado con su trato y la conversación...

Giuseppe Mazzini, político y periodista, apodado el *alma de Italia* en reconocimiento a sus treinta años de lucha en favor de la unificación italiana, por entonces acababa de salir de la cárcel. El triunfo de la facción del unionismo capitaneada por Víctor Manuel II, cuyo número de adhesiones crecía de un modo imparable (comenzando por la del propio Garibaldi), lo trató como un enemigo a neutralizar y lo metió preso. Ahora, la amnistía proclamada en celebración por la entrada de las fuerzas piamontesas en Roma le ha devuelto la libertad, el pasado octubre. Amargado, decepcionado, sigue siendo sin embargo un espíritu indómito. Nietzsche le oye recitar unos versos de Goethe que le conmueven y le intrigan. En algún modo le parecen reveladores, parece vivirlos como una revelación... En su correspondencia llega a aparecer algunas veces por esas fechas la expresión: «en el sentido mazziniano-goethiano», que modula lo que está diciendo en una dirección que para Nietzsche es de una evidencia manifiesta. Los versos se convirtieron en signo de algo, ejemplo, pequeño paradigma… De una cierta grandeza de alma, tal vez… Por una carta suya a

su madre y hermana, sabemos que había movilizado a los amigos para localizarlos, y acceder al poema entero del que eran parte[66]. Finalmente resultó que los versos de Goethe pertenecían a la estrofa 5 de «Generalbeichte», incluido en los *Gesellige Lieder*. Y decían así: «Esforzarse sin pausa — deshabituarse de las medianías / y en lo íntegro, lo bueno y lo bello — vivir resueltos». Todavía años después, le recordará a Emma Guerrieri-Gonzaga: «Una vez, durante un viaje a través del San Gotardo, oí a Mazzini recitar estos versos; le parecía que eran los más bellos que Goethe había escrito nunca»; o le agradecerá en postdata a Malwida von Meysenbug el envío de una carta que Mazzini le había remitido[67]. Diez años largos más tarde, le escribirá a Lou Salomé en estos términos «Mi querida amiga: ¡Esta vez usted me ha escrito precisamente *como le gusta a mi corazón* (y también a mis ojos)! Sí, yo creo en usted: ayúdeme usted a creer siempre en mí mismo y a honrar nuestra divisa y a usted: "de los mediocres deshabituarse / y en lo íntegro, lo bueno y lo bello — *vivir resueltos"*»[68]. Y cuando escriba su «Ensayo de autocrítica» a *El nacimiento de la tragedia,* en 1886, para caracterizar a aquellos que tienen necesidad de consuelo metafísico, volverá a acudir a los versos de Mazzini: «Imaginémonos una generación que crezca con esa intrepidez de la mirada, con esa heroica tendencia hacia lo enorme, imaginémonos el paso audaz de esos matadores de dragones, la orgullosa temeridad con que vuelven la espalda a todas las doctrinas de debilidad del optimismo, para "vivir resueltamente en lo entero y pleno": ¿acaso no sería necesario que el hombre trágico de esa cultura, en su autoeducación para la seriedad y para el horror, tuviese que desear un arte nuevo, *el arte del consuelo metafísico*…?».

10

De regreso a Basilea, su reincorporación a la actividad docente se desglosa de este modo: en el semestre de verano imparte un curso de introducción al estudio de la filología clásica y se suprime su curso sobre el Libro I de las *Institutionis oratoriae* de Quintiliano, por falta de alumnos; el seminario se

dedica a los *Erga* de Hesíodo. En el semestre de invierno, dictará un curso de introducción al estudio de los diálogos platónicos y otro sobre epigrafía latina, mientras que continúa su trabajo sobre Hesíodo en el seminario. En el *Pädagogium*, sus clases versarán sobre las principales formas de la poesía, a partir de textos de Hesíodo, Esquilo y Píndaro.

La mayor parte de la actividad del año se ocupa en dar con la forma definitiva para su escrito sobre la tragedia, y buscarle un editor también. En abril lee fragmentos del manuscrito *Origen y meta de la tragedia griega* a Cosima, anunciándole que quiere dedicárselo a Wagner. Visita Tribschen, solo o acompañado por su hermana o por Gersdorff, conversa largamente con Cosima y Richard Wagner, que acaban de acometer el cumplimiento institucional de su sueño, la construcción de Bayreuth. Al parecer hubo conversaciones especialmente intensas entonces, sobre qué debía ser Bayreuth, sobre cuáles eran los secretos de la tragedia. Gesdorff les hizo saber también sus experiencias en el frente, cuando la guerra franco-prusiana. Y por los periódicos estaban bien informados del levantamiento de la Comuna de París, se seguían los acontecimientos; y un día de pronto, el 24 de mayo de 1871, salta la noticia del aplastamiento brutal de los Comuneros, y de la venganza de éstos incendiando las Tullerías, y erróneamente se añadía que también el Museo del Louvre había sido pasto de las llamas, con todo el arte allí albergado. Tres días más tarde, Nietzsche le escribe al consejero Vischer en los términos que siguen. «Tengo que excusarme mucho por haber faltado a la sesión de la conferencia del instituto; por casualidad la invitación a la misma llego a mis manos sólo una hora después, cuando era demasiado tarde. Las noticias de los últimos días han sido tan terribles que no llego a recobrar un estado de ánimo al menos soportable. ¡Qué es un estudioso frente a tales terremotos de la cultura! ¡Qué pequeño se siente uno! Uno utiliza toda su vida y sus mejores fuerzas para comprender y explicar mejor un período de la cultura ¡cómo aparece esta profesión cuando en un solo día quedan reducidos a cenizas los documentos más valiosos de ese período! Es el peor día de mi vida»[69].

Si se compone la imagen, resulta un retrato de Nietzsche con todo su ser de filólogo en carne viva; se diría que ha visto el infierno leyendo la noticia.

Un par de semanas antes, del lado francés, un adolescente que se postulaba como poeta le escribe al profesor de Retórica de su colegio en Charleville: «Un día, espero — y muchos más esperan lo mismo — veré la poesía objetiva según su principio ¡y la veré más sinceramente que usted! — Seré un trabajador: es la idea que me frena, cuando las locas cóleras me empujan hacia la batalla de París — ¡donde tantos trabajadores siguen muriendo todavía mientras le estoy escribiendo! Trabajar ahora, jamás, jamás: estoy en huelga. Por el momento, lo que hago es encanallarme [*je m'encrapule*] todo lo posible. ¿Por qué? Quiero ser poeta y me estoy esforzando en hacerme *Vidente:* ni usted va a comprender nada, ni apenas sabré expresárselo. Se trata de alcanzar lo desconocido mediante el desarreglo de *todos los sentidos*. Los padecimientos son enormes, pero hay que ser fuerte, hay que haber nacido poeta, y yo me he dado cuenta de que soy poeta. No es en modo alguno culpa mía. Nos equivocamos al decir: yo pienso: deberíamos decir me piensan. — Perdón por el juego de palabras. YO es otro. Tanto peor para la madera que se descubre violín, ¡y mofa contra los inconscientes, que pontifican sobre lo que ignoran por completo!»[70].

Rimbaud tiene entonces 17 años; Nietzsche, 27.

11

Entretanto el editor Engelmann de Leipzig, a quien había escrito proponiéndole la publicación de un libro con el título de *Música y tragedia*[71], rechaza su propuesta. Será finalmente el editor de la obra de Wagner, E. W. Frizsch, quien acceda a publicar *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música (Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik),* el 16 de noviembre. Nietzsche le entrega entonces un manuscrito de veintiún capítulos, enviándole los cuatro restantes un mes más tarde, el 12 de diciembre. Una semana después está en Mannheim donde Wagner dirige un concierto, y se ocupa también de su campaña para recaudar fondos para Bayreuth. Allí Nietzsche oficiará de acompañante de Cosima, durante cuatro días. Sin embargo declina pasar las navidades con

ellos, las va a dedicar a una última revisión de las pruebas de imprenta de *El nacimiento de la tragedia,* y sobre todo, a preparar el ciclo de conferencias que conocemos con el título de *Sobre el porvenir de nuestros establecimientos educacionales* o alguno semejante *(Über die Zukunft unserer Bildungsanstalten,* es el título original). Con esas conferencias Nietzsche pretende abrir otro frente, en la misma dirección a la que apuntaba *El nacimiento de la tragedia,* pero a otra escala. En uno y otro se defiende que la filología debe acoger al trabajo filosófico en su seno, debe abrirse a él, porque sólo mediante el idear filosófico le es posible reconstruir la figura completa a la que pertenecen los fragmentos sobre los que trabaja. *El nacimiento de la tragedia* pretende ser una muestra, dar ejemplo de que esa dirección es posible y fecunda. Por su parte, las conferencias sobre el futuro institucional de la educación atacan explícitamente la erudición miope de los filólogos desde una idea elevada de lo que la educación debe ser, pero quieren hacerlo cargando el peso de la prueba en el hecho de que esos filólogos son funcionarios del Estado. Giorgio Colli lo explica así: «Su tema central es la contraposición burckhardtiana entre la cultura y el Estado, la enemistad radical que existe entre estos dos poderes. Nietzsche traslada esta perspectiva teórica al presente, muestra cómo la cultura está sucumbiendo ante el Estado en esta lucha, cómo por un lado la generalización de la instrucción y por otro su debilitamiento y su especialización, conducen fatalmente a la total subordinación de la cultura al Estado. Nietzsche parece proponer la esperanza de que es posible invertir esa tendencia. Tal vez pensara en grupos de resistencia, en la unión de unos individuos en nombre de la inactualidad, a favor de la restauración de un clasicismo no universitario. Éste podía ser el sentido del gesto hacia Burckhardt, como una llamada a la acción»[72].

Como obsequio de Navidad, Nietzsche le enviará a Cosima una composición musical suya, «Ecos de una noche de San Silvestre» *(Nachklang einer Sylvesternacht)*, que, según se dice, los Wagner encontraron «divertida».

12

El nacimiento de la tragedia, publicado nada más comenzar el año 1872, es un libro bien singular. Aparentemente se trata de una indagación filológica, en el sentido decimonónico del término, sobre los orígenes griegos de la forma teatral; asunto que contaba en aquellos momentos con un cierto marco polémico dentro del dominio estricto de la filología. Sin embargo, el ensayo de Nietzsche, desde su planteamiento mismo, desborda ampliamente este ámbito convencional para convertirse en un manifiesto filosófico de primer orden; tal vez el más completo, aunque no obviamente el más maduro, de los que publicara su autor. Estructurado en veinticinco parágrafos relativamente breves, su trama puede articularse «dialécticamente» («apesta a hegelianismo», escribirá Nietzsche al respecto en *Ecce homo,* «El nacimiento de la tragedia», § 1) en tres grandes bloques: primero, nacimiento de la tragedia (tesis, parágrafos 1-10); a continuación, muerte de la tragedia (antítesis, 11-15); y finalmente, reivindicación del renacimiento contemporáneo de la tragedia (síntesis, 16-25).

En el primero de ellos se nos presentan, como premisa de partida, los fenómenos de lo apolíneo y lo dionisíaco en tanto que pulsiones estéticas de la naturaleza: lo apolíneo se correspondería con las fuerzas plásticas o representativas, con el sueño y el schopenhaueriano *principio de individuación;* lo dionisíaco con las fuerzas musicales, la embriaguez y la Voluntad en el sentido de Schopenhauer. Ambos instintos artísticos son, en algún modo, astucias de la naturaleza para compensar el cruel destino de los humanos; aquel que enuncia limpiamente la *verdad radical* de Sileno: que lo mejor para los hombres sería no haber nacido, y en su defecto, morir pronto[73]. Son éstas, pulsiones que, a lo largo de la historia, han dominado alternativamente las manifestaciones estéticas del pueblo griego. Así, por ejemplo, del instinto apolíneo es expresión la épica y el panteón homérico, y del dionisíaco, la lírica y la canción popular. Sin embargo, ambas se darán cita, en un feliz encuentro que marca la cima más alta alcanzada por el espíritu griego, en la tragedia arcaica; constituyendo una especial síntesis, a todas luces *modélica.* La tragedia es, nos dirá Nietzsche, aquel dispositivo simbólico que consiguió la más alta cohesión posible entre *verdad*

(Dioniso) y *belleza* (Apolo), proponiendo a la vez la *visión* de las verdades más profundas y la de los fines o ideales más elevados. De esa simbiosis habrá de nacer como consecuencia natural y obligada la *pólis* griega.

Sintetizado de modo rudimentario, este dispositivo consiste en un doble mecanismo simbólico. Uno tiene lugar en la escena: aquello que se *expresa* fuera de la escena (lo *ob-sceno:* Dioniso, el espíritu de la música o la verdad radical) es *reconocido* por el coro, trasunto del séquito dionisíaco, que lo traduce a otro plano simbólico (representativo: Apolo o el instinto artístico plástico, la belleza como ideal más elevado). El coro, mitad figura teatral mitad séquito de Dioniso, crea lo que ocurre en escena como una alucinación provocada por la música, y produce una nueva *expresión* (segundo mecanismo simbólico: la expresión teatral propiamente dicha) que al ser *reconocida* por los espectadores induce el efecto educador propiamente específico de la tragedia: la *catharsis.* Así entendida, la *catharsis* sería como la emoción *musical* que suscitan en los espectadores las danzas que tienen lugar en la escena, al compás de una música que sólo el coro oye. Y su efecto educador no podía ser otro sino el de la comunión en el *sentimiento justo;* comunión de la que esa forma de comunidad que conocemos como *pólis* será su resultado inmediato.

Tras la caracterización del nacimiento de la tragedia, el segundo bloque describe su muerte a manos del «racionalizador» Eurípides, el sofista trasunto de Sócrates. Si para este, «todo tiene que ser consciente para ser bueno», para Eurípides también tiene que serlo para poder ser bello. Con Eurípides, con Sócrates, esta dialéctica expresiva en bucle simbólico desaparecerá en beneficio de una relación plana, quedando despotenciada su verdad profunda. ¿De qué muere la tragedia?, se pregunta Nietzsche. Y son dos las respuestas que da: cuando muere el espíritu de la música, y cuando sube el espectador a la escena; y ambas respuestas remiten a una misma operación. Porque es como si con Eurípides ya no se tratara de reconocer lo que fuera de la escena se expresa (el espíritu de la música o la verdad radical) y dar expresión dramática a este reconocimiento, sino que, al contrario, al racionalizar tanto la estructura de la obra como el trenzado de los diálogos para su mejor comprensión («el espectador sube a la escena»), muere todo contenido expresivo profundo. En adelante, lo que la

tragedia expresará será simplemente su voluntad de acuerdo con el público, su deseo y sólo su deseo de ser reconocida. Así, la tragedia ya no será aquel lugar en el que se da expresión a los límites de lo humano, fieras y dioses, para fijar el sentimiento justo que ser hombre debe implicar, *la justa distancia,* sino que en su lugar nos hallaremos con el despliegue convencional de lo consensuado. Si se quiere decir así, con la muerte de la tragedia el juego y la tensión de las múltiples máscaras va a ser sustituido por la *máscara de una sola expresión;* que equivale al pensar racionalista y moralizante. Evidentemente, al hacer del optimismo socrático síntoma mayor de nuestra decadencia, Nietzsche está apuntando a criminalizar también la versión vulgar de la herencia ilustrada, tal como era cómodamente tópica en su tiempo, incluida la ilustración generalizada impuesta por la enseñanza general obligatoria prusiana (aquel mismo año se habilitaría el acceso de las mujeres a la enseñanza superior). Así dirá Nietzsche, con Sócrates (con la Ilustración) desaparecen las ilusiones, pero no para dejar paso a la verdad sino sometidas todas a una *ilusión única* (el progreso).

Finalmente, en el último bloque pueden distinguirse dos partes. En la primera (16-20), se reivindica la necesidad de un renacimiento de la cultura trágica, y se anuncia su inminencia: por un lado, la cultura racionalista ha llegado, con Kant y Schopenhauer, a sus propios límites, hasta el punto de exigir ser compensada estéticamente; al igual como Sócrates sabe al final de su existencia que hubiera debido *ejercitarse con la música.* Por otro, la actual música alemana, con Beethoven y Wagner a la cabeza, muestra la efectiva resurrección de lo trágico y una revitalización del Espíritu Alemán; entendido aquí en profunda sintonía, a modo de avatar contemporáneo, con la concepción trágica arcaica. Por lo que respecta a la segunda parte (21-25), debe decirse que fue añadida precipitadamente cuando el libro estaba ya en prensa, y es una reafirmación tajante del punto de vista anterior, pero esta vez centrándolo exclusivamente en la figura de Wagner y proponiendo como ejemplo mayor del renacimiento contemporáneo del mito y la música trágicos (y de la nueva figura del héroe «greco-alemán») a *Tristán e Isolda.* De este modo, en su versión definitiva, *El nacimiento de la tragedia* se resuelve en una apología abierta del wagnerismo.

13

El 16 de enero Nietzsche abre el segundo frente de su combate personal en pro de una refundación filosófica de la filología, el frente institucional. Comienza a impartir ese día la primera de las cinco conferencias *Sobre el porvenir de nuestros establecimientos educacionales.* Concluirá el ciclo el 23 de marzo, y a ellas, como espectador de excepción, acude J. Burckhardt a quien Nietzsche tenía la intención de comprometer así en una empresa común cuyo objetivo sería la resurrección de la cultura alemana. Y en efecto, bajo la contraposición que Nietzsche establece allí entre las «Instituciones para las necesidades de la vida» y las «Instituciones para la cultura», Burckharft reconocerá el influjo de su propio pensamiento. La visión que ofrece de la educación, tal como funciona a partir de la expansión de la enseñanza general obligatoria, dibuja un panorama desolador. Su dictamen es que debe sufrir una transformación radical, que no puede perpetuarse su estado actual dado que no cumple con su finalidad educacional. Y da cuatro grandes razones: por estar sometida a exigencias políticas y económicas, gobernada por el imperativo de la utilidad; por su carácter masivo, uniformador, insensible a las diferencias y a las jerarquías; por privilegiar prematuramente la autonomía y la libre personalidad del alumno, antes de que haya podido adquirirla; y por fomentar un mero proceso de instrucción intelectual y no una formación. A menudo, en su exposición se transparenta la experiencia de un profesor de *Pädagogium,* que enseña griego, y necesita tanto del guante de terciopelo como de la mano de hierro. Sobrevuela la idea de que es imposible enseñar sin este doble juego, que la contemplación de la más elevada belleza debe ir siempre acompañada de la automatización repetitiva de las articulaciones de la lengua; una gimnasia que debe convertirse por completo en inconsciente, en meros reflejos. Que educar también consiste en eso.

Nietzsche entiende que, en sus líneas maestras, las afirmaciones que expone no son sino aplicaciones de su texto sobre el nacimiento de la tragedia, y así se lo explica a Ritschl, en la carta que le escribe el 30 de enero, interrogándole por las razones del silencio con el que ha acogido el envío del ejemplar de *El nacimiento de la tragedia*. «Pues *yo,* al menos, ya

he sacado las consecuencias prácticas de mis opiniones y usted adivinara algo de ello si le cuento que imparto aquí conferencias públicas "Sobre el futuro de nuestros centros de enseñanza". Me siento bastante liberado, créame usted, de intenciones y precauciones personales y porque no busco nada para mí espero obtener algo para otros. Lo más importante para mí es influir sobre la generación más joven de filólogos, y tendría por una señal ignominiosa el no conseguirlo»[74]. Sin embargo, y a pesar de todo su empeño, Nietzsche no alcanzará sus objetivos.

Y es que el efecto de la publicación de *El nacimiento de la tragedia* será inmediato y fulminante: Nietzsche queda descalificado como filólogo, y su hasta entonces brillante carrera profesional, truncada. «En el fondo es sólo un malentendido [le escribirá a Malwida von Meysenburg, el 7 de noviembre]; yo no he escrito para los filólogos, aunque éstos — si fuesen capaces de ello — también podrían aprender de mi libro un poco de filología pura. Ahora se dirigen a mí exacerbados, y parece que piensan que he cometido un crimen porque no los he tenido en cuenta a ellos ni a su modo de pensar»[75].

Lo cierto es que, exceptuando el entusiasmo de unos pocos amigos, con Wagner a la cabeza, el libro no merecerá sino el silencio más reprobador (y el de Ritschl será el más doloroso en este sentido) o la crítica abierta: tal es el caso de su antiguo profesor en Bonn, Hermann Usener («... el libro es puro desatino, desprovisto de todo valor; el autor de una cosa así ha muerto científicamente»[76]) o el de Wilamowitz-Moellendorf, joven filólogo que anteriormente había manifestado su respeto por Nietzsche y que ahora publicará dos opúsculos en su contra, acuñando un término despectivo que hará fortuna: *Zukunftsphilologie, Filología del futuro.* En vano saldrán en su defensa Wagner y Rhode, refutando este último punto por punto las críticas de Wilamowitz-Moellendorf. No por ello el descrédito dejará de abatirse sobre Nietzsche; operación a la que no es ajena la Universidad de Berlín, y sus sabidas rivalidades gremiales con la de Basilea[77].

A partir de ese momento, el aislamiento de Nietzsche va a ser cada vez mayor, más definitivo. «Aquí [le escribe a Rohde en noviembre] la última novedad que me ha deprimido un poco es *la ausencia de estudiantes de filología* en nuestra universidad para el semestre de invierno: un fenómeno

muy singular al que probablemente darás la misma interpretación que yo. Conozco incluso el caso particular de un estudiante que quería estudiar aquí filología, pero que ha sido retenido en Bonn, y muy feliz ha escrito a casa que daba las gracias a Dios de no estar en una universidad donde enseñaba *yo*»[78].

La actividad docente de ese año transcurrirá con normalidad durante el primer semestre. Impartirá un curso sobre *Las Coéforas* de Esquilo y otro sobre los filósofos presocráticos, más un seminario sobre Teognis. En el *Pädagogium*, Platón y Esquilo. La catástrofe tendrá lugar en el semestre de invierno, en el que, aparte de su tarea en el *Pädagogium* (sobre el Canto X de la *Ilíada*, Esquilo y Sófocles), sólo puede dictar un curso, sobre la retórica griega y romana, gracias a la asistencia de dos alumnos, uno de Germánicas y un jurista. No se llevarán a cabo por falta de alumnos ni su curso sobre Homero y la cuestión homérica ni el seminario correspondiente (ejercicios de crítica y exégesis).

14

«Yo no he escrito para los filólogos…», le ha dicho Nietzsche a Malwida von Meysenburg, y, si bien no es del todo cierto, sí hay una parte de verdad en lo dicho que conviene retener. Porque *El nacimiento de la tragedia* es también el despliegue moroso de una denuncia de la ilusión ilustrada, cuya expansión efectiva a manos de los voceros de la opinión pública y los lacayos de una «cultura puesta al servicio de los fines del Estado», amenaza con una nueva minoría de edad tal vez ya irreversible[79]. Periodistas y profesores, denunciados como los agentes de esta expansión de la banalidad ilustrada, encontrarán en Sócrates su ancestro mítico fundador, su santo patrón[80]. Y merece la pena atender al modo en que Nietzsche pone en relación el socratismo con los hábitos del pensamiento que le son contemporáneos.

Nietzsche señala la presencia insidiosa tras el pensamiento de Sócrates de un presupuesto optimista que contradice la visión trágica y su vocación de sabiduría, y abre el camino que conduce directamente a un abismo del

que sólo un vigoroso golpe de timón podría poner a salvo. Este presupuesto en obra se deja decir, desplegado en dos premisas, como la convicción de que (1) *el fondo del Ser puede ser conocido,* y (2) que *este conocimiento nos permitirá corregirlo*. Más allá de la obvia simpatía que *hoy* levantan estas premisas en nosotros (cuando menos frente a los fatalismos de todo tipo que parece anunciarnos su negación: ¿cómo se soportaría que se dijera hoy que el fondo del Ser es necesariamente inalcanzable para nuestro conocimiento? ¿O que, en caso de alcanzarlo, de nada serviría, que en nada podrían transformar la realidad última todos esos conocimientos?), si se presta atención a lo que en profundidad estos dos presupuestos proponen, el desenlace resulta un tanto sorprendente. Para comprobarlo, basta con volver por pasiva un momento ambos enunciados. De hacerlo así, el presupuesto de que *todo puede ser conocido* equivaldría a decir que *no existe sino lo que puede ser conocido*. Y luego, el presupuesto de que *este conocimiento puede corregir ese todo* equivale a decir que *no es auténtico conocimiento sino aquel que permite modificar el objeto que conoce*. Por tanto, hasta allí donde puede llegar la capacidad de corregir lo real llega el conocimiento, y hasta allí donde llega el conocimiento (así entendido), llega lo real mismo: nada más existe, sino a lo sumo, lo que «todavía no» se conoce, o lo que no se conoce suficientemente. Es decir, lo que todavía no es posible gestionar o corregir convenientemente; aunque se promete para el futuro, si se sigue la dirección de la marcha, un acercamiento cada día mejor a ese «todavía no». Seguramente ésta es la razón por la que Sócrates debe ser, *necesariamente,* un optimista. La idea del progreso, aunque sostenidamente diferida, mantiene viva la creencia en la posibilidad de saturar, mediante un modelo positivo de conocimiento, el mismo fondo último del Ser. Es decir, decreta la convicción de que podemos llegar hasta el final de la verdad, que esa en la que podemos soñar con llegar hasta el final, es toda y sola *la verdad que cuenta;* y que podemos decirla tal cual: *A es B*.

En esta decisión, Nietzsche intuye que se esconde algo terrible, una semilla negra que envenenará el futuro. Para acercarse un tanto a esa intuición, tal vez sea de utilidad poner a prueba esta afirmación socrática en un ejemplo sencillo, deliberadamente ingenuo, para calibrar la magnitud de sus alcances. Si se encaran estos presupuestos optimistas con algo tan

elemental como las verdades de Buda: el dolor, la vejez y la muerte, y se formula la pregunta: ¿qué puede este optimismo positivista ante a ellas? habrá que decir que de lo que se trata es de corregirlas en lo que son, como una cosa en el interior de un estado de cosas; y que tendrán interés para el conocimiento en la medida en que puedan corregirse, ahora o en un futuro no demasiado remoto. Pero de ese resto incorregible que sin embargo irremediablemente acompaña al hombre (*su* dolor, *su* vejez, la sombra de *su* muerte), cuya evidencia se dio precisamente al tiempo que iba apareciendo *su* conciencia, de ese resto, el saber optimista no sabe nada; y nada sabe, porque nada puede. Se dirá así que sabe lo que sabe de ellas en la medida en que puede corregirlas, pero que por lo mismo se ve obligado a decir de ese resto que queda más allá de toda posibilidad de tratamiento, que ese resto es… nada; algo irrelevante para el conocimiento, algo que no existe. Y sin embargo ese resto es precisamente los que a cada hombre *le pasa*. Si la tragedia griega proporcionó un alma a toda una comunidad fue por el modo en que acogió ese resto y le dio expresión; ésa es la convicción de Nietzsche en aquel momento. La tragedia no se interesa por lo que son las cosas sino por el sentido y el valor que tienen las cosas que pasan; pone en común unos sentimientos, pero también un saber (un determinado lenguaje, con sus tropismos específicos, sus oposiciones y sus jerarquías) acerca de las cosas que les pasan a los hombres, y golpean su muda soledad interior, hasta hacerla gritar o cantar y reír finalmente… Los autores trágicos fueron considerados sabios por haber pensado en voz alta esos problemas, que quedan fuera de escena con el conocimiento socrático. ¿Habrá que concluir que el conocimiento ilustrado es impotente ante la realidad incorregible, y que, en cambio la sabiduría arcaica no dejó de inventar procedimientos para hacerla habitable? ¿Habrá que entender que el conocimiento se hizo conocimiento precisamente renunciando a toda sabiduría? En estos momentos, la respuesta de Nietzsche sería afirmativa.

Pero tampoco en esta ocasión dispone todavía Nietzsche de la noción adecuada con la que nombrar el desenlace de los postulados socráticos, el horror al que conducen. Casi lo hace, pero es como si se detuviera un paso antes, porque si el dolor, la vejez o la muerte son necesariamente *nada* para ese optimismo ilustrado que entiende que sólo se conoce aquello que puede

corregirse y porque puede corregirse; si ese resto (precisamente ese resto, en el que se encarna la cuestión del sentido y el valor de la existencia de cada cual) queda declarado como nada, entonces ¿no debería llamarse *nihilismo* el lugar al que conduce el camino de la ilustración socrática? Sin embargo, la noción está vacante para Nietzsche todavía, y seguirá así un buen tiempo; deberá pasar por la experiencia de componer él mismo una obra como el *Zaratustra* (en la que entremezcla la embriaguez musical con la alucinación visionaria, según el ejemplo de la tragedia arcaica), para que la noción le sea asequible[81]. Nombrándose explícitamente como tal, la noción no comenzará a ser operativa hasta 1886.

15

La intensidad de las relaciones con los Wagner no mengua ni siquiera cuando éstos y su pequeña corte comienzan a abandonar Tribschen con destino a Bayreuth, en abril de ese mismo año. Para aquilatar la conmoción que para Nietzsche significó la vida en Tribschen hay que retrotraerse años atrás, a 1869, a la carta que le escribe a Rohde que por entonces está en Florencia. A Nietzsche le acaban de nombrar profesor en la universidad de Basilea, y cuando se traslada allí descubre por una feliz coincidencia que no lejos de Lucerna, en Tribschen, habitan Richard Wagner y Cosima, la hija de Liszt, que por entonces es todavía la esposa del director de orquesta Hans von Bülow. Ellos le ofrecen su hospitalidad, y él comienza a frecuentar su compañía... Y le cuenta así la buena nueva a Rhode: «Por cierto, yo también tengo mi Italia, como tú; sólo que únicamente puedo salvarme allí los sábados y domingos. Se llama Tribschen y allí me siento como en mi casa. Últimamente he estado allí cuatro veces casi seguidas y además casi todas las semanas una carta recorre el mismo camino. Queridísimo amigo, lo que allí aprendo y veo, oigo y comprendo, es indescriptible. Schopenhauer y Goethe, Esquilo y Píndaro viven todavía, crée-melo...»[82].

Y para completar la imagen de esa conmoción habría que avanzar ahora diez años, una vez Tribschen ya ha cristalizado como la «isla de los

Bienaventurados» en los sermones de su *Zaratustra,* entonces conducirá a Lou Salomé en peregrinaje hasta allí, evocando aquellos tiempos que prometían toda clase de futuros felices. Y de aquella visita, Lou cuenta que «durante largo, largo tiempo, permaneció sentado a orillas del lago sin decir nada, sumido en graves recuerdos. Luego, dibujando con su bastón en la arena húmeda, habló en voz baja de aquellos tiempos pasados. Y cuando levantó los ojos, estaba llorando»[83].

A mediados de mayo de 1872 acudirá a Bayreuth junto con Rhode y Gersdorff. Acaba de rechazar un viaje por Grecia (Atenas, Creta y Naxos) al que el profesor Karl Mendelssohn-Bartholdy, de la universidad de Freiburg, le había invitado a acompañarle. «Una amigable e imperiosa invitación [les cuenta a su madre y hermana] de un conocido muy rico y al que le gusta mucho estar conmigo. He rehusado porque tengo que seguir impartiendo hasta final de marzo mis conferencias "sobre los centros de enseñanza", que me tomo muy en serio. Quizás os riais si os digo que ese conocido mío es el hijo de Felix Mendelsohn»[84]. Ahora en Bayreuth asiste a la ceremonia de la primera piedra del teatro, allí conoce a Malwida von Meysenburg, íntima amiga de Cosima. Acaba de enviarle a Ritschl la continuación de su trabajo *Der Florentinische Tractat über Homer und Hesiod,* que le había prometido tiempo atrás; Ritschl celebra la vuelta por el buen camino, también Cosima cree que es eso lo que debe hacer.

Por Navidad del mismo año, le obsequiará como regalo de aniversario a Cosima —que ya empieza a adquirir ante sus ojos los rasgos de la Ariadna que eclosionará en el último tramo de su vida— el manuscrito de *Cinco prefacios para cinco libros no escritos,* con la siguiente dedicatoria: «Para la Señora Cosima Wagner, en cordial veneración y como respuesta a preguntas verbales y epistolares, escrito con espíritu alegre [*vergnügten Sinnes*] en los días de Navidad de 1872»[85]. Cosima tardará en agradecerle el presente, primero lo hará por telegrama (desde Hamburgo, el 23 de enero), y luego desde Bayreuth, por carta, el 12 de febrero: «Debo confesarle que no he acabado de entender lo de "alegre espíritu"…», le comenta. Por lo que hace a los textos, alude allí en primer lugar al prefacio al «Certamen de Homero», destacando que tanto al Maestro como a ella les ha complacido «de un modo incomparable», y le insta a insistir sobre el

tema, a juntarlo con el prefacio a «El Estado griego» y componer un libro sobre (su comprensión de) Grecia. Está claro que en Tribschen se le recibe, ante todo, en tanto que intérprete (también en el sentido musical del término) de Homero y de Esquilo en especial, y por extensión de la cultura griega, cuya autoridad al respecto no se le discute. «Me da usted tanto la impresión de estar ahí en su casa, como sumergido en su propio elemento…», le dice. Enfrascados en la aventura de Bayreuth y, a la vez, más que cautos ante la recepción fulminante de la publicación de *El nacimiento de la tragedia,* los Wagner parecen preferir que Nietzsche no pierda la cobertura del redil de la filología académica. Ya en abril de 1872 (cuando lo más duro de la polémica está aún por llegar: el escrito de U. Wilamovitz, se publicará el 1 de junio), Cosima le ha escrito: «Creo que un largo silencio metafísico seguido por la presentación, cuando a usted le apetezca, de un trabajo específicamente filológico, pondría las cosas de nuevo en orden». Ahora, no le dice una palabra del prefacio a «Pensamientos sobre el porvenir de nuestros establecimientos de enseñanza», y tan sólo le reconoce el coraje por su prefacio a «La relación de la filosofía de Schopenhauer con una cultura alemana».

En principio, sorprende que Cosima entienda «libros no escritos» como libros que no se han querido o podido escribir y no como libros que *todavía* no se han escrito. Pero al parecer el título exacto que llevaba el ejemplar obsequiado era *Cinco prefacios a cinco libros no escritos (y no escribibles)*[86]. Resulta natural entonces que Cosima descarte que los textos vayan a dar un paso más allá de lo que son, y además le parece bien («… porque el análisis al detalle de la estupidez humana y de la necedad institucional no aporta consolación ninguna y tal vez tampoco ninguna utilidad»), excepto por lo que hace a los dos textos sobre Grecia. Respecto del prefacio que abre la serie, «Sobre el *pathos* de la verdad», cuya importancia hoy ni que sea como matriz de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* es palmaria, Cosima le dice escuetamente: «Me da la impresión de que usted quiere evitar la elaboración del "*Pathos* de la verdad" por una razón diferente a la que alude la última frase del prefacio…». Nietzsche terminaba su texto con estas palabras: «El arte es más poderoso que el conocimiento, porque él quiere la vida, y el segundo

no alcanza como última meta más que — el aniquilamiento [*die Vernichtung*]». Parece que Cosima quiere hacer valer los derechos del Maestro al respecto[87].

16

Regresará a Bayreuth junto con Rhode el siguiente año, la segunda semana de abril de 1873. Poco antes de partir, le ha escrito a Gersdorff: «A Bayreuth llevo un manuscrito, "La filosofa en la época trágica de los griegos", para leérselo allí a los amigos. No tiene todavía, en absoluto, la forma de un libro; me vuelvo cada día más exigente conmigo mismo y tengo que dejar pasar todavía mucho tiempo antes de lanzarme a una nueva redacción (la cuarta sobre el mismo tema). Además, me he visto obligado a emprender los más diversos estudios con este fin; incluso las matemáticas han asomado en el horizonte, y sin infundir temor ninguno, también la mecánica, la teoría atómica, química, etc. Me reafirmo en la importancia de lo que son y fueron los griegos. El camino que va de Tales a Sócrates tiene algo de pro-digioso»[88].

Nietzsche, que tanto tiempo había dedicado a trabajar filológicamente las fuentes de Diógenes Laercio, el autor de las *Vidas de los filósofos más ilustres,* se tomaba ahora su desquite filosófico volviendo sobre el tema de la excelencia de los filósofos arcaicos, tratando de tomar de otra manera sus medidas. En uno de sus esbozos de prólogo, apunta lo siguiente: «Narraré de forma muy sencilla la historia de aquellos filósofos: sólo quiero extraer de cada sistema ese punto que constituye un fragmento de *personalidad* y que como tal pertenece a esa parte irrefutable e indiscutible que la historia tiene el deber de preservar. Se trata de un primer paso para recuperar y reconstruir mediante comparaciones aquellas naturalezas y para lograr finalmente que resuene de nuevo la polifonía del carácter griego. Mi tarea consiste en sacar a la luz aquello que estamos obligados a *amar y a venerar para siempre* y lo que jamás nos será robado mediante otro tipo de conocimiento posterior: el gran hombre».

Es la segunda vez que Nietzsche apela a la personalidad como criterio explicativo, en estas páginas, la otra fue en su conferencia sobre Homero. Ante todo, conviene tener presente que entonces el término no implicaba el psicologismo que hoy es dominante, la psicología todavía era una rama de la filosofía. Hacía muy poco tiempo que había comenzado encaminarse hacia el método científico[89]. Por ello sería más adecuado entender personalidad en clave tradicional, como la diferencia individual que constituye a cada persona y la distingue de otra. Porque Homero y los primeros filósofos, si sobresalen de entre sus semejantes es por una estilización de esa diferencia individual que conduce a la excelencia, elevándola a la máxima potencia en alguna de sus dimensiones espirituales. Son inventores y pioneros de nuevas posibilidades de existencia. De ahí su carácter ejemplar, modélico, formativo. «Lo que jamás nos será robado mediante otro tipo de conocimiento posterior», afirma; es decir, lo que no puede ser refutado. Y aquí introduce por primera vez (tanto en sus escritos públicos como en los privados, incluida su correspondencia) el término, gran hombre [*große Mensch*], un nuevo nombre para la excelencia que la enseñanza debe promover y sobre cuyo ejemplo sustentarse. Pocas semanas después, en sus fragmentos póstumos escribe: «Un gran hombre vale más que un reino, porque él es más beneficioso para toda la pos-teridad»[90].

17

Y sin embargo el estudio de estos grandes hombres que fueron los filósofos trágicos (y el de la física de Demócrito, en particular) le lleva a interesarse por las ciencias, que encarnan precisamente el tipo de conocimiento que avanza impugnando las formas de conocimiento que le son anteriores. De este tiempo datan sus primeras lecturas sistemáticas, especialmente sobre química (Hermann Kopp, *Geschichte der Chemie;* Albert Ladenburg, *Vorträge über die Entwicklung der Chemie;* Karl Friedrich Mohr, *Allgemeine Theorie der Bewegung und Kraft*), y astronomía (Johann Heinrich von Mädler, *Der Wunderbau des Weltalls;* Karl Friedrich Zöllner, *Über die Natur der Kometen*). En el cuaderno de sus fragmentos póstumos

correspondiente a la primavera de 1873, encontramos numerosas anotaciones al respecto, resúmenes, intentos de asimilación, de apropiación incluso, como el curioso proyecto de una *Teoría de los átomos temporales (Zeitatomenlehre),* cuya posibilidad esboza programáticamente de este modo: «Es posible: 1) reducir el mundo dado a una concepción atomista puntual del espacio; 2) volver a reducir ésta a una concepción atomista del tiempo; 3) la concepción atomista del tiempo finalmente coincide con una teoría de la sensación. El *punto temporal dinámico* es idéntico al *punto de la sensación.* Pues no hay simultaneidad en las sensaciones»[91].

Deben destacarse asimismo sus lecturas de entonces en ciencias naturales (R. J. Boscovich, *Theoria Philosophiae Naturalis;* Oscar Schmidt, *Descendenzlehre und Darwinismus;* Carl Wilhelm von Nägeli, *Entstehung und Begriff der naturhistorischen Art*) y su interés por el darwinismo, al que sin embargo reprocha tanto la preeminencia de la noción de «supervivencia del más apto» [*survival of the fittest*], como la comodidad con la que deriva la moralidad del hábito y la imitación, si se compara con los análisis de Schopenhauer. En su distanciamiento de la teoría de la selección natural debe señalarse la importancia que tuvo su colega de la Universidad de Basilea, el paleontólogo Karl Ludwig Rütimeyer, quien, si bien reconocía la exactitud de las observaciones de Darwin, corregía sus extrapolaciones especulativas desde una orientación neo-lamarckista. En sus estudios, concedía una mayor importancia evolutiva a la adaptación al medio que a la lucha entre los individuos, defendiendo que mientras el medio permanece inmutable, las especies que allí habitan se mantienen sin cambios, como demuestran las criaturas abisales. Entendía la vida como un proceso de organización progresiva a partir del mundo inorgánico, y la diversidad de las especies como una adaptación funcional a través de la cual adquieren una estructura relativamente estable. Sin duda será beneficioso tener presente en adelante la lección de Rütimeyer, evocarlo en alguno de sus paseos con Nietzsche, como colegas que comparten lo que hay de apasionante en su trabajo. Imaginar a Rütimeyer mostrándole la evolución de los vertebrados a través de los diferentes hábitats, dibujada en el detalle del encaje entre dos vértebras. Convertido en algo tangible que cabe en el hueco de una mano, el término evolución se transforma como palabra,

comienza a significar de otra manera. Cuesta poco entonces suponer a Nietzsche comprendiendo poco a poco que su oficio de filólogo también era en el fondo algo parecido; también él buscaba el encaje entre vértebras dispares. Su trabajo consistía igualmente en analizar las transformaciones morfológicas de una estructura determinada, establecer las coordenadas de estas transformaciones con su medio correspondiente, adivinar una dirección… Nietzsche podría haber correspondido a la lección de Rütimeyer desplegando una articulación verbal en todas sus variantes según las épocas correspondientes, o excavando en una palabra cualquiera, hasta su articulación más antigua, e interrogarla entonces: ¿qué gesto era aquel? ¿Quién lo usaba? ¿Para qué? No hacía tanto que Nietzsche había intentado explicar en qué consistió lo griego a partir del juego de algunas de sus vértebras.

Queda una última lectura de las de entonces que debe destacarse, un libro que pidió en préstamo de la biblioteca de la Universidad, *Denken und Wirklichkeit* de Afrikan Spir*,* en marzo de ese año, renovando el préstamo dos veces en 1875. Se ha insistido en que durante años fue un libro de cabecera para Nietzsche. Y si se recuerda la innovación que Spir le impone a la filosofía de corte trascendental, tratando de apoyarse únicamente en bases estrictamente científicas (lo que, por ejemplo, le lleva a rechazar el concepto de Voluntad schopenhaueriano, por metafísico), y su crítica al principio de identidad en nombre de una realidad continuamente cambiante, se comprenderá hasta qué punto pudo Nietzsche sentirse concernido por su trabajo. El problema que el libro pretendía plantear estaba claro, trataba de volver a esclarecer qué relaciones podría suponerse que el pensamiento mantiene con la realidad, teniendo en cuenta las evidencias irrenunciables que las ciencias experimentales ponían ante los ojos…

Mientras, su rutina universitaria será este año la siguiente. En el semestre de verano, un curso sobre los filósofos pre-platónicos, y se cancela su curso sobre los *Erga* de Hesíodo por falta de alumnos; el seminario versará sobre los poetas elegiacos griegos; y en el *Pädagogium,* el canto IX de la *Ilíada* y Platón. En el semestre de invierno, un curso sobre la vida y escritos de Platón y se cancela su curso de introducción al estudio de la

filología clásica, esta vez debido a sus problemas de salud; en el seminario, vida de Sófocles; y en el *Pädagogium,* Sófocles y Tucídides.

18

Conforme avanza la primavera, Nietzsche lleva una existencia cada vez más doliente, que le incapacita incluso para escribir por sí mismo. A pesar de ello, a finales de junio tiene listos para el editor, Fritzsch de nuevo, dos manuscritos que le ha estado dictando a Gersdorff: la que será la primera de sus consideraciones intempestivas, su escrito de réplica a David Strauss, y un tratado breve —no llega a las 5.000 palabras— que lleva por título *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral (Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne).*

Sobre su enrevesado título, uno de sus más acreditados lectores, Hans Vaihinger aclara lo siguiente. «"Mentir en sentido extramoral" es lo que Nietzsche, con su inveterada afición por las expresiones forzadas [*outrierte Ausdrücke*], llama la desviación consciente de la realidad que se encuentra en el mito, el arte, la metáfora, etc. La adhesión intencional a la ilusión, aunque se tenga consciencia de su naturaleza, es una forma de "mentira en un sentido extramoral"; y "mentir" es simplemente el estímulo consciente e intencional de la ilusión». Y añade: «Éste es, muy claramente, el caso del arte, el tema del que partió Nietzsche en su primer ensayo *El nacimiento de la tragedia*»[92]. Y es bien cierto sin duda que su texto sobre la tragedia es el punto de partida de este escrito, pero lo es literalmente; se parte de él, para distanciarse.

Sus primeras líneas recuperan un párrafo de sus *Cinco prefacios…,* el regalo de aniversario a Cosima, «El *pathos* de la verdad», donde escribe lo siguiente: «En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento [*kluge Thiere das Erkennen erfanden*]. Fue el minuto más altanero y falaz de la "Historia Universal": pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones

de la naturaleza, el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer»[93].

Si se quiere, este apólogo no hace sino repetir la leyenda de Sileno, el momento de la evidencia: que más valdría no haber nacido. Y la conciencia de esta evidencia coincidiría con la invención del conocimiento. La diferencia está en que ahora ya no es una fábula, ahora es la predicción razonable que hacen los científicos respecto a nuestra porción de universo. Estamos en el momento en el que Sócrates debería comenzar a ejercitarse con la música, sin duda. No es de extrañar entonces la atención que Nietzsche comienza a prestar a las nuevas formulaciones de los científicos, en especial a aquellos que son considerados como heterodoxos en sus ámbitos respectivos de conocimiento. Tal será el caso de Johann Karl Friedrich Zöllner o de Gustav Gerber, cuya influencia directa sobre el texto de Nietzsche ha sido repetidamente subrayada[94]. A propósito de Zöllner, por ejemplo, Nietzsche le comenta a Rohde lo siguiente. «¿Has oído algo del escándalo de Zöllner en Leipzig? Lee su libro sobre la naturaleza de los cometas. Es para quedarse estupefacto por la cantidad de cosas que hay en él *para nosotros*. Este hombre leal, después de aparecer su libro ¡ha sido prácticamente excomulgado de la manera más innoble por toda la república de los eruditos, sus amigos más íntimos han renegado de él, y a lo largo y a lo ancho han difundido la noticia de que está "loco"! En serio ¡se le considera un "enfermo mental" porque no toca la misma música que la banda de sus colegas! ¡Éste es el espíritu de la oclocracia intelectual de Leipzig!»[95].

El punto de partida para Zöllner es la sensación, interpretada por el razonamiento inconsciente que le atribuye una causa exterior, dando como resultado lo que conocemos como percepción (de un objeto). El segundo paso vendría dado por el reconocimiento de este objeto como variable, sometido a alteraciones, y la suposición consiguiente de una causa para estos movimientos. «Cuando abrimos los ojos de la conciencia, ya se despliega ante nosotros el producto de esta oscura inferencia: es una *materia* que nos parece extenderse en el *tiempo* y en el *espacio,* y cuyos movimientos nos parecen unidos por una relación de *causalidad*»[96]. Sin embargo, toda esa construcción es hipotética, resultado, no de la mera

observación directa, sino de inferencias inconscientes. Y será este aspecto el que Nietzsche recoge en su escrito, la idea de un razonamiento inconsciente que *imagina* (esto es, construye una imagen de) las cualidades de la materia. Nietzsche entenderá que esos mecanismos de razonamiento inconsciente funcionan por analogía, encontrando en el lenguaje su lugar natural de ejercicio y manifestación. Y éste será precisamente el punto en el que los argumentos de Zöllner convergen, en el escrito de Nietzsche, con la defensa del origen metafórico del lenguaje llevada a cabo por Gerber. «Éste había reconstruido la génesis de las categorías del lenguaje y los conceptos partiendo del plano más elemental de la sensación, viendo en ésta el resultado de un estímulo nervioso presumiblemente ocasionado por el contacto entre el animal humano y el mundo físico en sí. Tal sensación, a su vez, produce espontáneamente un sonido, como reacción natural al estímulo, tal como es el caso del llanto o el grito. Ya en esta fase primitiva del desarrollo del lenguaje, Gerber subrayaba que el sonido ocasionado por la sensación no representa la percepción original, sino que es sólo una imagen suya, la cual resulta de un desplazamiento o ruptura que interrumpe la continuidad lineal del proceso, ya que el sonido hace presente la sensación en otro plano y según otros materiales. A su vez, en tanto imagen, el sonido simplifica y empobrece la sensación original que representa: no conserva lo que en ella es singular, sino sólo lo que son marcas generales y típicas de la percepción. Por esto, se trata de una re-producción en el sentido de que no es una copia, un calco, sino una nueva producción del original. De aquí la caracterización de la naturaleza esencial del lenguaje como artística, y la descripción de su génesis en términos de tropos y figuras: al no conservar en sí más que las marcas más generales de la sensación, el sonido-imagen opera como la sinécdoque haciendo de la parte el todo»[97].

Es aquí donde encuentra su lugar el párrafo más repetido de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* junto con el apólogo por el que comienza; el que dice: «¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un

prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal». Y leyéndolo es cuando conviene recordar su relación con el paleontólogo Rütimeyer, porque cuando habla de metáforas o de antropomorfismos, cuando habla de monedas que carecen de inscripción legible, habla como filólogo que nombra articulaciones muy precisas, vértebras que va encajando una tras otra. Habla de la evolución en el fondo. Pero como hablan los profesores entre ellos cuando no están en la cátedra, abreviando.

Bastantes años más tarde, Nietzsche se entretuvo en desandar paso a paso la historia de algunas monedas hasta su troquel original, y de las figuras de dicción en las que se vieron envueltas, puntualizando el detalle en algunos momentos. El resultado más brillante fueron los tres soberbios tratados que componen *La genealogía de la moral,* reconocida a día de hoy como el primer ejercicio explícito (en especial, el segundo tratado) del procedimiento genealógico; o dicho en el léxico de los despachos, obra fundacional de un método de investigación atestado. En cualquier caso, lo que ahora importa es este despegue de Nietzsche respecto de los parámetros mitológicos que dibujaban el horizonte de su primer escrito. Y sí, acaba de volver la vista a Grecia y sus filósofos, es cierto, pero es Demócrito quien le solicita, antes que Empédocles. El lenguaje acaba de abrírsele como problema cognoscitivo, en sí mismo, no en tal o cual de sus registros escritos, sino en su articulación misma. Poco a poco sus textos se harán cada vez más conscientes de las posibilidades cognoscitivas del lenguaje, de su capacidad para abrir espacios de conocimiento, comenzará a desafiar al lector, a invitarle a ser cómplice durante unas páginas de lo que va diciendo: sin necesidad ninguna de asentir o discrepar de las cosas que dice, pero sí aceptando el reto de preguntarse qué cabría pensar entonces, si esto fuera cierto; cómo habría que pensar entonces las cosas que pasan, de qué manera debería articularse su experiencia. Lo que Nietzsche espera, pide y busca del lector es que se detenga un momento, levante la mirada del libro, mire a

su alrededor, y juegue a mover las propias fichas sobre el tablero un poco, antes de seguir leyendo, por ver….

A partir de este momento, comenzarán a ser cada vez más abundantes las propuestas al lector de ejercicios cognoscitivos a muy diversos niveles de lenguaje, experiencias de pensamiento y experimentos mentales. Su relación con el lenguaje está cambiando, está cambiando también su mirada, es obligado entonces que su relación con la propia escritura cambie igualmente, que su propia prosa cruce un umbral decisivo.

19

A partir del verano de 1872, en los cuadernos personales de Nietzsche, entremezclándose sin solución de continuidad con anotaciones y esbozos para su texto sobre los filósofos trágicos, emerge de pronto como en bloque una reflexión sobre el filósofo en general, y sobre el lenguaje (el *logos,* en realidad) cuyo rastro se sigue hasta 1875. En nuestro país, este bloque suele conocerse como *El Libro del filósofo,* en Francia también. Este texto recoge una sección de los fragmentos póstumos de los años 1872-1875 que en la primera edición de las obras de Nietzsche, la del «Nietzsche Archiv» (la *Großoktavausgabe),* editada por Alfred Kröner, ocupaban el volumen X, «Theoretische Studien». La sección llevaba el título de «Trabajos preparatorios para un escrito sobre los filósofos» [*Vorarbeiten zu einer Schrift über den Philosophen*]. Y el texto central era *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.* Con el desglose cronológico de los escritos póstumos llevado a cabo por la edición Colli-Montinari, los textos se extienden desde el cuaderno 19, Verano de 1872-Comienzos de 1873, hasta el § 6, atribuido al Verano de 1875. *El Libro del filósofo,* está extraído del cuaderno 19, donde se anuncia también la figura del filósofo-artista (en 19 [39]), y se ofrece una programática caracterización de su naturaleza: «Gran perplejidad sobre si la filosofía es un arte o una ciencia. Es un arte en sus fines y en su producción. Pero tiene en común con la ciencia el medio, la representación por medio de conceptos. Es una forma de arte poético. No se la puede clasificar: por eso debemos inventar una nueva especie y

caracterizarla. *La descripción de la naturaleza del filósofo.* Él conoce poetizando, y poetiza conociendo [*er erkennt, indem er dichtet, und dichtet, indem er erkennt*]»[98]. En el mismo cuaderno aparecerá también la figura del Último Filósofo (19 [36]), que adoptará la forma de un soliloquio de Edipo, algo más adelante (19 [131]). Finalmente, en el último cuaderno se encuentran sus esbozos para el tema «Ciencia y sabiduría en con-flicto».

Con el desglose cronológico, estos textos pierden algo de su solidez, de su compacidad, se diluyen algo y esto hace que, a lo último, salgan ganando. Se les ve coexistir en un espacio gobernado por diversos vectores, se hace más clara la distancia a la que están colocados. Como si con el desglose se restituyeran a su fluencia nativa; pero una fluencia en la que, de tanto en tanto, se producen cristalizaciones que deben retenerse. En algunos momentos, las notas para *El libro del filósofo* casi se diluyen del todo, se vuelven indiscernibles; junto a los apuntes sobre los sabios griegos, por supuesto, pero también entre las notas que tomaba para proyectos de *Intempestivas* como «Nosotros los filólogos», o «Leer y escribir», que no llegarían a puerto. Un ejemplo, cuando aparece la noción de Último Filósofo, lo hace en el contexto de esta reflexión: «Para nosotros, es imposible producir de nuevo una serie tal de filósofos, como lo ha hecho Grecia en la época de la tragedia. Su tarea la cumple ahora *únicamente el arte.* Un sistema así sólo es posible todavía como *arte.* Desde el punto de vista actual todo aquel período de la filosofía griega recae también en el dominio de su arte» (19 [36]). A partir de ahí, emerge la noción, con esa vecindad griega.

La primera evidencia señala que lo sensato es leer estos fragmentos «para un escrito sobre los filósofos» junto con las anotaciones que las acompañaban originalmente; no se gana nada sacándolas de su contexto y a menudo inducen a establecer nexos en falso. En la sucesión cronológica, por el contrario, resultan muy indicativas las resonancias internas que se producen con otros fragmentos próximos que en principio tienen poco que ver Y esto vale de modo muy especial para las anotaciones dedicadas a los filósofos trágicos, puesto que estas reflexiones sobre el filósofo y el *logos* duran lo que duran éstas y aparecen siempre cerca de ellas en sus cuadernos. Incluso el filósofo entendido como «médico de la cultura», que

es también un descubrimiento conceptual de la época, surgió como título para su texto sobre los sabios trágicos[99], y será un rasgo tipológico que perdurará en adelante. Otro tanto podría decirse del filósofo-artista, que si bien dejará de aparecer como figura explícita, constituirá un *tipo* que será muy útil como referencia en adelante; es el bailarín que flota sobre un vértigo donde inventar es descubrir y descubrir, inventar. Su tonalidad específica se hará presente con frecuencia; y no sólo en el *Zaratustra*, ni siempre a ese nivel[100].

20

En la reunión que mantuvieron Nietzsche y sus amigos en Bayreuth, aparte de constatar el mal estado de las finanzas del proyecto, suele decirse que Wagner le encargó a Nietzsche llevar a cabo una refutación del teólogo y filósofo (significado hegeliano de izquierdas en su juventud, para más señas), David Strauss, y en concreto de su último libro *Der alte und der neue Glaube: ein Bekenntniss,* publicado un año antes y que comenzaba a estar peligrosamente de moda en los círculos de Bayreuth. No es preciso ponerlo en duda, pero hay que decir que el encargo debió ser en todo caso muy sutil, de lo contrario se entiende mal que poco más de una semana después Nietzsche le escriba a Wagner desde Basilea, diciéndole que tiene que posponer un determinado asunto para «… cuando haya llevado a cabo lo que ahora tengo entre manos, esto es, un escrito contra el famoso escritor David Strauss. He leído ahora su *Vieja y nueva fe* y me he quedado estupefacto por lo obtuso y lo vulgar tanto del autor como del pensador. Una bonita recopilación de los pasajes más detestables hará ver de una vez por todas qué es realmente este presunto "clásico"»[101].

Sea como fuere, la cuestión es que finalmente Nietzsche le acabó dictando a Gersdoff, como sabemos, el texto que llevaría por título *David Strauss, el confesor y el escritor (David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller)*, la primera de sus *Consideraciones Intempestivas,* que se publicará el 8 de agosto de 1873[102]. El texto se abre afirmando que «de todas las malas consecuencias que está acarreando la última guerra

sostenida con Francia, acaso la peor de todas ellas sea un error que se halla muy extendido y que incluso es general: el error de la opinión pública y de todos los opinantes públicos que aseveran que también la cultura alemana ha alcanzado la victoria en esa lucha y que por tanto es ahora preciso engalanarla con aquellos florones que corresponden a unos acontecimientos y éxitos tan fuera de lo ordinario*»*. Para añadir a continuación que se trata de una ilusión sumamente perniciosa «y no, por ventura, porque sea una ilusión — pues hay errores que son muy saludables y benéficos —, sino porque es capaz de trocar nuestra victoria en una derrota completa: *en la derrota y aun extirpación del Espíritu alemán en provecho del "Reich alemán"».*

Los hechos son estos, Francia ha perdido la guerra, pero sigue siendo el referente cultural de Europa; y en este contexto, la coronación de Guillermo I como *Kaiser* amenaza con significar la completa sumisión de la cultura a los fines del Estado; una sumisión cuyos peligros ha pormenorizado ya en sus conferencias *Sobre el porvenir*… Allí, en la Tercera conferencia, ha señalado que en el mundo griego «el Estado era para su cultura no carabinero, regulador, ni guardián, sino el recio y musculoso camarada aprestado para la lucha que escoltaba a través de las ásperas realidades a su admirado amigo más noble y, por decirlo así, sobrenatural, granjeándose por ello su gratitud. En cambio, si ahora el Estado moderno reclama tal gratitud exaltada, ciertamente no es porque tenga conciencia de prestar servicios caballerescos a la más elevada ilustración y actividad artística alemanas — pues en este respecto su pasado es tan vergonzoso como su presente — basta considerar la forma como se exalta, en las capitales alemanas, la memoria de nuestros grandes poetas y artistas y el hecho de que este Estado siempre ha negado su apoyo a los supremos planes artísticos de estos maestros alemanes». Y añadió entonces, lapidariamente: «He aquí un fenómeno nuevo y ciertamente original: el Estado asume el papel de mistagogo de la cultura y, promoviendo sus propios fines, obliga a cada uno de sus servidores a presentarse ante él empuñando la antorcha de la ilustración general y oficial, en cuya luz inquieta han de reconocerlo a él mismo como meta suprema y premio de todos sus esfuerzos en materia de ilustración».

Ahora, en la primera *Intempestiva,* tras este toque general de alarma, Nietzsche procede a definir qué debe entenderse por cultura: «La cultura es ante todo la unidad de estilo artístico en todas las manifestaciones vitales de un pueblo». Para caracterizar luego al representante de esta cultura estatal, que Strauss ejemplificaría de un modo eminente, bajo la figura del *filisteo;* figura que en los póstumos de la época queda señalada en estos términos: «El *filisteo* es justamente el ἄμουσος —; es notable observar cómo él, *a pesar de ello,* quiere intervenir en cuestiones estéticas y culturales. Creo que el que ha servido aquí de intermediario ha sido el pedagogo: él, que por oficio se ocupaba de la Antigüedad clásica, y que poco a poco creyó que por eso también debía tener un gusto clásico»[103]. Nietzsche presenta la figura del *filisteo,* ante todo como un *tipo;* y le otorga valor conceptual a un término *(Typus)* que hay que reconocer que lo tiene todo para seducir a un filólogo, por preciso a la vez que cargado de infinitos matices: cualquier cosa contiene una multiplicidad de tipologías, y pertenece también a otras tantas. Por eso mismo aparece como una herramienta reflexiva versátil y potente, porque permite remontar un prejuicio uniformista respecto del hombre: presuponer que tiene una naturaleza propia, o una esencia que contiene el secreto de lo que es. Por lo mismo ha criticado la noción de especie en el reino animal o la de género en el musical, como criticará la simplificación que entraña la idea misma de una verdad moral, cuando sabemos que son múltiples los ejemplos de sistemas morales que nos brindan la historia y la etnología. Para un filólogo se trata de una traducción muy infiel de lo que la realidad nos muestra, la cual se nos aparece siempre cargada de inflexiones y conjugándose en continuidad. Por ello habla de la unidad de estilo como lo propio de la cultura, para no hablar de su naturaleza o de su esencia. La noción de tipo será entonces la herramienta adecuada, porque ¿de qué otro modo aislar la unidad de un estilo si no es mediante la caracterización de su tipo?

A partir de este punto la mirada tipológica cobrará una importancia creciente en la reflexión de Nietzsche, hasta el punto de convertirse en recurso constante capaz de funcionar de un modo latente también. Sus primeros tanteos conceptuales con el término se asocian, de un lado, con el *erudito,* cuyo lugar natural es el mundo de la Filología, alguien cercano por

tanto, que ha sido observado. Y el otro tanteo lo tendrá con una noción heredada, que Nietzsche acaba por convertir en tipo, el *genio;* y, si se piensa en Wagner y su corte de Bayreuth, también aquí se trata de alguien cercano, y bien observado. En *El nacimiento de la tragedia,* lo apolíneo y lo dionisiaco definen específicamente dos tipos, y el matador de la tragedia será también otro tipo, el *hombre teórico.* Pero será en *La filosofía en la época trágica* cuando Nietzsche iniciará un camino de desacralización del tipo, liberando la noción de todo soporte mitológico, buscando los tipos ahora entre los filósofos arcaicos, preguntándose por los tipos de las grandes figuras, imaginando la figura de un tipo supremo, el gran hombre… A partir de este punto la importancia de la noción de genio en su pensamiento pierde relevancia en beneficio del gran hombre, y la cultura griega revalida su valor, ahora porque «han producido realmente todos los tipos»[104]. Ese vector de desacralización que se da a conocer públicamente con las *Intempestivas,* surge en su texto sobre los filósofos arcaicos, en su misma interrogación inicial, con la pregunta por la propia existencia del filósofo, por el misterio del surgimiento de un no-artista en un mundo artista[105].

21

A finales de febrero de 1874, Nietzsche publica su segunda *Consideración Intempestiva, Sobre la utilidad y el perjuicio de la Historia para la vida (Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben);* y pocos días más tarde aparecerá una segunda edición de *El nacimiento de la tragedia.* A pesar de sus problemas de salud, Nietzsche trabaja en continuidad y a buen ritmo. Con el formato que ha ideado para sus *Intempestivas,* se le ha abierto una modalidad de crítica de la cultura cuyas ricas posibilidades parecen inagotables. En realidad, su punto de partida se encuentra en un pequeño desplazamiento respecto del gesto matriz de *El nacimiento de la tragedia;* si en ésta se intentaba que la cultura del presente se mirara en el espejo ideal que le devolvía la Grecia trágica, ahora podría decirse que hace lo mismo pero prescindiendo aquí también del soporte mitológico. La mirada inactual

que solicitaba del lector en su primer libro se sostiene ahora sobre sí misma, pero marcando el presente con un mismo coeficiente de extrañeza. Evidentemente, las cosas cambian entonces de un modo significativo, y a varios niveles. Para empezar, Nietzsche se aleja del dominio de la filología clásica. La polémica levantada por *El nacimiento de la tragedia* había tenido este grave efecto colateral: que su texto fuera entendido solamente como el trabajo académico de un filólogo. Fuera de este marco, no tuvo otra recepción, excepto ser recibido como un alegato wagneriano en defensa de la ideología de Bayreuth. Ahora es como si finalmente comenzara a encontrar los lectores a los que quería dirigir sus escritos. En el prefacio a su segunda *Intempestiva* precisará su programa en los siguientes términos. «Esta meditación es también intempestiva porque intento comprender algo de lo que con razón se enorgullece este tiempo, su cultura histórica, como algo perjudicial, como defecto y carencia de esta época. Porque creo, incluso, que todos nosotros sufrimos una ardiente fiebre histórica y que, como mínimo, deberíamos reconocer que la sufrimos. Si, como dijo Goethe, cultivamos nuestros vicios simultáneamente al lado de nuestras virtudes, y si, como cualquiera sabe, una virtud hipertrofiada — como así me parece que es el sentido histórico de nuestro tiempo — puede muy bien llegar a convertirse en causa del posible deterioro de un pueblo como un vicio hipertrofiado, entonces se me debe permitir exponer estas opiniones con toda libertad. Tampoco, dicho sea esto sin ánimo de exculpación, debería silenciarse que las experiencias que provocaron estas torturantes sensaciones proceden de mí mismo, y que sólo mediante la comparación con otros tiempos, en concreto, sólo en cuanto discípulo de la Antigüedad, sobre todo de los griegos, he llegado a tener tales experiencias intempestivas como hijo de este tiempo actual. Una experiencia a la que tengo derecho por tanto a causa de mi trabajo como filólogo clásico. Porque no sabría qué sentido tendría la filología en nuestra época si no fuera el de actuar intempestivamente dentro de ella. Dicho en otras palabras: con el fin de actuar contra y por encima de nuestro tiempo, en favor, eso espero, de un tiempo futuro». Con el tiempo, esta última frase pasará a ser la caracterización canónica de lo que debe entenderse por *intempestivo (Unzeitgemäße)*.

En Bayreuth, el texto es recibido con frialdad. Domina la opinión de Wagner, que lo ha tachado de muy inmaduro, carente de ejemplos históricos concretos y con una estructura mal equilibrada; en resumen, un trabajo publicado prematuramente… Se diría que Wagner juzga el escrito según los parámetros de la erudición académica. Más o menos por las mismas fechas, Nietzsche acaba de rechazar la redacción de un llamamiento a la mujer alemana *(Aufruf an die deutschen Frauen),* por encargo de Bayreuth. Esta tensión no hará sino agravarse con ocasión de la visita de Nietzsche, a principios de agosto. El desencadenante será esta vez una obra de Brahms, *Triumpflied,* que Nietzsche había descubierto un par de meses atrás y que le había cautivado. Trae la partitura consigo, se la muestra a los Wagner, éstos la critican duramente, él la defiende con todas sus fuerzas. Inútilmente. El desencuentro se hace manifiesto. A su regreso, el 14 de agosto, será cuando, en la estación de tren, pierda o le roben la maleta en la que transportaba el libro de Emerson, como se ha dicho. Hay que añadir que en la maleta también viajaba una copia dedicada de *El Anillo de los Nibelungos*.

Mal que bien, Nietzsche cumplirá con sus compromisos docentes durante aquel año. En el semestre de verano, ha dictado un curso sobre la antigua retórica y otro sobre *Las Coéforas* de Esquilo; el seminario sobre la poesía de Safo se cancela por falta de alumnos. En el *Pädagogium,* curso sobre la prosa griega, Platón y Aristóteles. Cabe destacar en el aspecto académico, que, el 10 de julio, el consejo universitario sometió a votación la admisión de mujeres en los programas doctorales, y que el resultado fue negativo, por 6 votos contra 4. Nietzsche votó a favor, Burckhardt en contra. En el semestre de invierno, dará un curso sobre la Historia de la Literatura griega y otro sobre la *Retórica* de Aristóteles; y un seminario sobre el *Edipo rey* de Sófocles.

22

Las exposiciones sobre la segunda *Intempestiva* de Nietzsche suelen destacar, en primer lugar, una cierta continuidad con la primera: si allí David Strauss era el objetivo, aquí se demorará en la descalificación de

Eduard von Hartmann, autor de la celebrada *Philosophie des Unbewussten* (1969)[106]. Pero Nietzsche le dedica tan sólo uno de los diez capítulos del texto, el penúltimo, mientras que el nombre de Strauss aparece en el título mismo de la obra, el desequilibrio entre ambas es manifiesto. Aunque es cierto que Nietzsche da unos pasos en el texto que evocan esa sucesión. «La horrible osificación de nuestra época, ese incansable tableteo de osamentas — que David Strauss nos ha descrito ingenuamente como hermosísima realidad [*Thatsächlichkeit*] —, Hartmann la justifica no sólo basándose en el pasado, *ex causis efficientibus,* sino también apoyándose en el futuro, *ex causa finali»*. Que existe una continuidad parece evidente, pero también que Hartmann es sólo una de las hebras de esa continuidad.

El segundo rasgo más subrayado, hasta el punto de convertirse a menudo en el meollo mismo de la *Intempestiva,* será la cuestión de las tres modalidades de historia. Siendo el problema poner a la historia del lado de la vida, Nietzsche distingue tres especies de historia interrogando su utilidad para la vida: la historia *monumental* (la que recuerda y reconoce; la que venera los monumentos del pasado); la historia *anticuaria* (la de las continuidades y tradiciones; la del respeto por las antiguas continuidades); y la historia *crítica* (la que juzga y condena). Son tres modalidades o registros bajo los que se manifiesta el sentido de lo histórico, tres tipos diferentes de sentido histórico. Y en este aspecto convendría cargar el acento si lo que interesa es la continuidad de las *Intempestivas*. Porque cuando Nietzsche pone la pregunta por la utilidad o desventaja de la historia para la vida, para responderla, comienza por desglosar la cuestión inicial y preguntarse entonces qué tipo de historia es ventajosa (o no) para qué tipo de vida. La cuestión se determina por recurso al tipo, explícitamente. «Cuando el hombre que quiere crear alguna cosa grande tiene necesidad de tomar consejo del pasado, se apodera de este por medio de la "historia monumental"; cuando, por el contrario, quiere conformarse con lo convenido, con lo que la rutina ha admirado en todo tiempo, se ocupa del pasado como "historiador anticuario". Únicamente aquel a quien tortura una angustia de presente y que a toda costa quiere desembarazarse de su carga, sólo ese siente la necesidad de una "historia crítica", es decir, de una historia que juzga y condena. El crítico sin angustia, el anticuario sin

piedad, el que conoce lo sublime sin poder realizarlo: he aquí plantas que se han hecho extranjeras en su suelo nativo y que, a causa de ello, han degenerado y se han convertido en cizaña». Todo lo leído, las diferentes modalidades del querer vivir humano y los diferentes registros del sentido histórico, incluso la alusión final a las plantas (como un eco a la formulación de Goethe), todo parece desarrollarse en la dimensión de la tipología, que deja asomar sus pliegues y sus ramificaciones. También el tipo supremo se deja presentir en la mención al hombre que quiere algo grande… Convendría entonces añadir al carácter *inactual* de las *Intempestivas,* este otro indicio de continuidad, la puesta en obra de un procedimiento tipológico en la determinación de los problemas.

En cualquier caso, lo seguro es que no cabe hacerse una idea cumplida de esta *Intempestiva,* sin leer con atención las líneas con las que se abre el texto: «Observa el rebaño que paciendo pasa ante ti: no sabe qué significa el ayer ni el hoy, salta de un lado para otro, come, descansa, digiere, salta de nuevo, y así de la mañana a la noche y día tras día, atado estrechamente, con su placer o dolor, al poste del instante y sin conocer, por esta razón, la tristeza ni el hastío. Es un espectáculo difícil de comprender para el hombre — pues éste se jacta de su humana condición frente a los animales y, sin embargo, contempla con envidia la felicidad de éstos —, porque él no quiere más que eso, vivir, como el animal, sin hartazgo y sin dolor. Pero lo pretende en vano, porque no lo quiere como el animal. El hombre pregunta acaso al animal: ¿por qué no me hablas de tu felicidad y te limitas a mirarme? El animal quisiera responder y decirle: esto pasa porque yo siempre olvido lo que iba a decir — pero de repente olvidó también esta respuesta y calló: de modo que el hombre se quedó asombrado».

Hay que leer estas líneas en continuidad con lo enunciado al principio de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* el momento en el que en un planeta perdido animales inteligentes inventaron el conocimiento, porque en ese momento nació la Historia Universal. Con su apólogo sobre el animal que quisiera responder, Nietzsche sitúa al lector en la casilla de salida de la Historia, no del todo dentro, en posición intempestiva. ¿Qué quiere decir "inventar el conocimiento"? Quiere decir, comenzar a retener el pasado, lo suficiente como para poder empezar y acabar una frase sin que el presente

la barra en el olvido. La vida es inmediatez, y estar enteramente en el instante es lo propio del animal. Inventar el conocimiento quiere decir entonces interrumpir el fluir del instante, hacerle un nudo y retenerlo en el recuerdo. En *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* Nietzsche se demoraba en el modo en que el lenguaje operaba la retención de ese fluir; en la simplificación, la momificación y la falta de lógica alguna que ello implicaba. Ahora, el acento se carga sobre el animal inteligente que vive su vida en diferido, en la frase que está acabando de decir y que comenzó a decir en un tiempo que ya ha pasado realmente, aunque la frase lo retenga, pegado a lo que se está diciendo. Nietzsche apela a esa fracción minúscula de memoria, en la que la vida se hace pasado enunciándose como un presente; llama la atención sobre ella en el momento de comenzar a pensar en qué consiste el sentido histórico; una vez más, el juego de unas vértebras en el hueco de la mano.

23

A mediados de octubre del mismo año se publica la tercera de sus entregas inactuales, *Schopenhauer como educador (Schopenhauer als Erzieher),* en la que tiene lugar un desplazamiento llamativo, que se mantendrá en su siguiente entrega sobre Wagner. En *Ecce Homo* («Las Intempestivas», § 1) recuerda así lo que ambas tienen en común: «En la *tercera* y en la *cuarta Intempestivas* son confrontadas, como señales hacia un concepto *superior* de cultura, hacia la restauración del concepto de "cultura", dos imágenes del más duro *egoísmo,* de la más dura *cría de un ego,* tipos intempestivos *par excellence,* llenos de soberano desprecio por todo lo que a su alrededor se llamaba *Reich,* "cultura", "cristianismo", "Bismarck", "éxito", — Schopenhauer y Wagner». Y añade a continuación: «… *o bien,* en una sola palabra, Nietzsche...».

Al igual que en sus entregas anteriores, también se puede señalar en esta *Intempestiva* un objetivo polémico, ahora más atmosférico tal vez. El título primero que llevaba el escrito (cuando está ya concluido) lo señalaba abiertamente. En la primavera le escribe a Gersdoff al respecto: «Entretanto

he concluido mi tercera *Intempestiva,* hasta el punto de que, si estuvieses aquí, el trabajo para la publicación podría ya comenzar… El título (¡pero que hay que mantener en secreto!) es: "Schopenhauer entre los alemanes"»[107]. Es ese medio, ese hábitat cultural el que será criminalizado con sus invectivas de ahora. Pero, como ocurrirá en la siguiente *Intempestiva,* el objetivo polémico queda aquí opacado ante la fuerza del retrato de Schopenhauer. Su raíz la encontramos en el cuarto de los *Cinco prefacios para cinco libros no escritos* que Nietzsche le regaló a Cosima en 1872: «La relación de la filosofía schopenhaueriana con una cultura alemana». Se diría que prosigue el escrito de entonces, que acababa precisamente con el siguiente párrafo. «Aquí tenéis al filósofo — ¡buscad ahora la cultura que le corresponde! Y si podéis presentir de qué cultura se trata, para que corresponda a un filósofo semejante, entonces, en este presentimiento, habréis ya — ¡sentenciado! —, a toda vuestra formación y a vosotros mismos». En la *Intempestiva* de ahora parece que también se trata de llevar a cabo la valoración de un tipo excepcional de filósofo, y medirlo con la cultura en la que le correspondió vivir, al modo de las *Vidas de Filósofos* de Diógenes Laercio. Pero el acento se desplaza de una forma que el título definitivo deja bien al descubierto, cae ahora sobre la cuestión de la educación, sobre la transmisión de la cultura. En cierto sentido, regresa el tema que centró sus conferencias de 1872, sobre el futuro de los centros educacionales: lo que allí se dijo en parábolas se reconsidera ahora en el nivel de lenguaje que Schopenhauer exige; y la figura del Maestro que entonces sobrevolaba con su aura todas las conferencias, ahora muestra su auténtico rostro.

Como destacaba el propio Nietzsche en *Ecce homo,* aquí también se trata de un problema tipológico, también es cuestión de tipos. Un ejemplo tan sólo, a principios del capítulo 6, escribe: «Con qué gusto se desearía aplicar a la sociedad y a sus objetivos una enseñanza que puede obtenerse de la consideración de cada una de las especies del reino animal y vegetal, a saber, la enseñanza de que en cada especie sólo importa que se logre el ejemplar superior único, el ejemplar más extraordinario, más poderoso, más complejo, más fecundo — ¡con qué gusto, si no opusiesen tenaz resistencia fantasías inculcadas en la educación sobre el objetivo de la sociedad! En

realidad, es fácil de entender el hecho de que la meta de la evolución de una especie se encuentra allí donde esa especie alcanza su límite y su tránsito, hacia una especie superior, pero no en la masa de los ejemplares y en el bienestar de éstos, ni menos aún en los ejemplares que son, cronológicamente, los últimos de esa especie»[108]. Cuando escribe que, en el fondo, su escrito trata de Nietzsche, no hay que ver ningún desvarío en ello, es literal. Nietzsche está reconociendo la educación que recibió de Schopenhauer y, rindiéndole homenaje, narra su propia elevación espiritual; y se despide del maestro también. Giorgio Colli lo cuenta así: «Es escogiendo a un maestro como comenzamos a ser alguna cosa, y ello por la modestia del acto, que atempera el orgullo juvenil, y por la confianza en el apoyo, que da firmeza a nuestro avance. Ésta es la experiencia que Nietzsche cuenta aquí, y las mismas palabras que utiliza –y la personalidad que emerge de ellas– pueden convertirse para nosotros en modelo para una repetición de la experiencia»[109]. Con una indicación al lector en esa dirección comienza precisamente la *Intempestiva,* invitándole a sacudirse la pereza y a tratarse a sí mismo como lo haría un auténtico educador, con mano de hierro en guante de terciopelo: «El ser humano que no quiera formar parte de la masa sólo necesita dejar de ser cómodo consigo mismo; que siga el dictado de su propia conciencia que le está gritando: "¡sé tú mismo. Tú no eres nada de lo que ahora haces, nada de lo que ahora opinas, nada de lo que ahora deseas"». *Autodisciplina* es la palabra que está diciendo aquí, cuando dice *Nietzsche*.

En Bayreuth, la *Intempestiva* fue muy bien recibida, Wagner expresó su entusiasmo en una carta, y suele recordarse que Cosima declaró: «ésta es mi *Intempestiva*».

24

A primeros de enero de 1875, Nietzsche le escribe a Hans von Bülow, quien se había interesado por la posibilidad de que Nietzsche llevara a cabo una traducción de los *Dialoghi* y los *Pensieri* de Giacomo Leopardi, contestándole lo siguiente: «Me he sentido demasiado contento y honrado

con respecto a la propuesta que me hace en su carta en relación con Leopardi, como para no considerarla una decena de veces. Ciertamente conozco sus escritos en prosa sólo en una pequeña parte; uno de los amigos que vive conmigo en Basilea, ha traducido pequeños fragmentos y me los ha leído, para mi sorpresa y asombro en todas y cada una de las ocasiones; poseemos la nueva edición de Livorno. (Además también ha aparecido una obra francesa sobre Leopardi, en Didier, París, el nombre del autor se me ha olvidado — Boulé?). Conozco la poesía en una traducción de Hamerling»[110]. A pesar de ello, declinará la oferta, aduciendo la falta de tiempo.

Y sí, ciertamente, Nietzsche conocía a Leopardi, reconocía al filólogo y al poeta, lo consideraba uno de los más grandes estilistas de su época y se sentía desafiado por su cerrado pesimismo, al tiempo que no dejaba de admirar la luminosidad que sabía extraer del pozo de la desilusión. Basta leer con atención el «Canto notturno di un pastore errante nell'Asia» para percibir hasta qué punto circula en ambos una corriente consanguínea. Este pastor errante podría muy bien recorrer las tierras en las que sermoneaba Zaratustra, y es seguro que está en el origen del rebaño con el que se abre su segunda *Intempestiva*. Hay momentos en los que Nietzsche y Leopardi están muy cerca. Con el tiempo, acabará por convertirse para Nietzsche en un punto de referencia claro, pero negativo, porque señala un riesgo fatal que hay que discriminar en sus detalles: el pesimismo, el nihilismo, lo decadente… Cuando la soledad se le vuelva acuciante, también se le hará presente la experiencia del poeta, ni que sea para llevarle la contraria.

Durante toda su estancia en Basilea continúa rondándole la figura del poeta. Anota en sus cuadernos póstumos que «Leopardi es el ideal moderno de filólogo»[111], o que «el declive de los poetas-filólogos [del Renacimiento] se debe en buena parte a su decadencia personal; su estirpe resurge posteriormente. Algunas de sus manifestaciones son, p. ej., Goethe y Leopardi»[112]. O le escribirá a Gesdorff, quejándose del artículo «Dos poetas del pesimismo. Giacomo Leopardi y Hieronymus Lorm», publicado en *Über Land und Meer:* «He percibido plenamente la insidia soterrada en *Sobre tierra y mar;* ese lerdo no ha debido tener a Schopenhauer ni entre las

manos siquiera, sino que tan sólo ha copiado las citas del prólogo de la traducción de Leopardi que Brandes había redactado…»[113].

En esta misma carta le informa a Gersdorff sobre la siguiente entrega de las *Intempestivas,* en la que está trabajando hace ya algunos meses, y que debería llevar por título *Wir Philologen*. «Con la cuarta *Intempestiva* la cosa va mal todavía: ciertamente tengo unas cuarenta páginas más de notas semejantes a las que tú has compilado. Pero aún falta fluidez, continuidad y ánimo para el conjunto. Mientras tanto he comenzado el semestre de verano, que para mí es mucho más engorroso por culpa de los ojos, que me duelen con más frecuencia». Continuará trabajando en ella hasta entrado el verano. Y siguiendo el trazado a lo largo de sus *Fragmentos póstumos,* podemos conjeturar, en primer lugar, que su objetivo polémico se situaba en continuidad con el tema de Schopenhauer *como educador*. Así, por ejemplo, leemos en sus notas: *«No es verdad que sólo* mediante la Antigüedad se pueda adquirir formación [*Bildung*]. Aunque se *puede* adquirir partiendo de ella. Ahora bien, no lo que hoy en día se denomina formación. Sólo sobre la base de un estudio completamente castrado y falaz de la antigüedad puede edificarse nuestra formación cultural. Para comprobar, en fin, qué infructuoso resulta este estudio, no hay más que contemplar a los filólogos: justamente ellos deberían *estar educados por la Antigüedad de la mejor manera»*[114]. Y en segundo lugar, cabe suponer que la manera en que irrumpe de nuevo en sus consideraciones la presencia de los filósofos de la época trágica probablemente tuvo algo que ver con el abandono del proyecto. El cuaderno 6, atribuido al verano de 1875, parece escenificar ese momento; comienza con una anotación sobre la imitación de la Antigüedad: «El medio, la filología, imposibilita la imitación al filólogo. Conocer sin saber. De ahí que: o bien la filología se ha convertido en algo puramente histórico — o bien se ha ido a pique (Schiller)». Pero cambia de dirección a partir de la aparición de Sócrates, dos notas más abajo: «*Sócrates,* he de confesarlo, me es tan cercano, que casi siempre estoy en lucha con él». A partir de ese punto, la presencia de lo filológico pierde fuelle, y el ejemplo de los filósofos arcaicos se vuelve dominante en la reflexión; hasta el punto de que parece como si retomara de nuevo el proyecto de cerrar su manuscrito sobre *La filosofía en la época trágica de los griegos* para

entregarlo a la publicación. Luego, de los otros cuadernos que se conservan de ese verano, el siguiente está casi íntegramente dedicado a las notas de lectura del texto de Eugen Dühring, *Der Werth des Lebens* (E. Trewendt, Breslau 1865). Y los que vendrán después se abren atacando ya el que será el tema efectivo de su cuarta *Intempestiva,* Wagner y Bayreuth. *Nosotros los filólogos* parece haber desaparecido.

A pesar de que sus quebrantos de salud le impedirán acompañar a Overbeck, Rohde y Gersdorff a Bayreuth, para asistir a los ensayos de *Der Ring des Nibelungen,* a pesar de ello, Nietzsche conseguirá cumplir ese año con sus obligaciones docentes, más ligeras en el semestre de verano (un curso sobre la *Retórica* de Aristóteles), que en el de invierno: un curso de Historia de la literatura griega y otro sobre Antigüedades de la cultura religiosa de los griegos, más el seminario sobre Diógenes Laercio; y en el *Pädagogium,* el *Symposium* de Platón.

25

A principios de 1876, tras «la peor, más dolorosa y más lúgubre Navidad que he vivido»[115], su salud empeora hasta el punto de que debe pedir una licencia docente. «Mi cabeza está siempre mal, no puedo leer ni escribir y he dejado todas las clases desde la semana pasada», le escribe a Rohde[116]. Pero por esta vez, la suerte va a ponerse de su lado. A principios de semestre invernal había llegado a Basilea para seguir las lecciones de Nietzsche el joven músico Heinrich Köselitz, más conocido por el seudónimo que Nietzsche le otorgaría en julio de 1881, durante un viaje por Venecia: Peter Gast (Pedro Huésped). Muy pronto se convertiría en su discípulo más devoto, y luego en el amanuense de sus escritos, liberando a Gesdorff de tal menester. Será el encargado de escribir, ordenar y corregir los escritos de Nietzsche, de leerle sus libros, y de darle a los pensamientos y las palabras el calor de lo compartido. Gast, que vivió su vida ligada a la de Nietzsche, con el tiempo llegó a ser un compositor notable al que le dio cierto renombre su ópera *El león de Venecia*. En adelante y hasta el final, no será posible pensar la vida de Nietzsche sin la cercanía de *Peter Gast.*

Como cada año, saldrá huyendo de Basilea por los carnavales, incapaz de soportar la algarabía, con los tambores sonando desde las 4 de la madrugada. Esta vez viajará a Ginebra en compañía de Gesdorff, invitado por el director de orquesta Hugo von Senger, quien les introduce en la alta sociedad ginebrina. «Hoy concierto [le escribe a su hermana]; mañana también, Senger ejecutó a petición mía la obertura del *Benvenuto Cellini* de Berlioz y alguna otra cosa. La belleza de Ginebra me sume en una bienaventurada admiración, aquí me gustaría morir, si no puedo vivir. A quien primero presenté mis respetos fue a Voltaire, cuya casa en Fernex visité»[117]. El descanso le permitirá recuperar algo sus fuerzas, y regresará a tiempo de incorporarse al semestre de verano, en el que imparte un curso sobre los filósofos presocráticos y otro sobre la vida y obra de Platón, más un seminario sobre Hesíodo; y en el *Pädagogium,* curso sobre las fuentes de la personalidad de Sócrates.

Una carta de entonces, a Gesdorff, viene a apoyar la conjetura de que su proyecto sobre *La filosofía en la época trágica de los griegos,* sigue del todo presente, si no exactamente como libro sí como tema de reflexión continuada. También los filósofos trágicos son el objeto de las clases («muy concurridas») de uno de sus cursos. «Una y otra vez aparecen los filósofos griegos ante mis ojos como ejemplo de la forma de vida a alcanzar. Leo con el más profundo interés personal los *Memorabilia* de Jenofonte. — Los filólogos lo encuentran mortalmente aburrido, ya ves lo poco filólogo que soy»[118]. Hoy no puede leerse este comentario sin ponerlo en relación directa con algo que acaba de comentarle en la misma carta: «… puedo propalar algo que por lo demás es todavía *secreto* (y ha de permanecer de momento así): que planeo marcharme a Italia por *un año* a partir de octubre, respondiendo a una invitación de la mejor amiga del mundo, la señorita Malwida von Meysenbug. Todavía no tengo el permiso definitivo de la administración, pero lo tendré probablemente, en parte sobre todo porque he renunciado voluntariamente a todo mi sueldo durante ese período (para no suponer una carga para tan pequeña comunidad). ¡Libertad! ¡No te imaginas lo que hincho los pulmones siempre que pienso en ello! Viviremos en Fano en la mayor simplicidad (junto al mar Adriático). Ésta es *mi* novedad. — Florecen de nuevo todas mis esperanzas y planes para la

liberación definitiva del espíritu…». Sin duda esta «liberación definitiva del espíritu» y «la forma de vida a alcanzar» de la que dan ejemplo los filósofos arcaicos deben ponerse en paralelo, porque pronto van a ponérsele en paralelo. Hoy no podemos leer este anuncio sin que se nos hagan presentes las consecuencias decisivas que tendrá ese viaje a Sorrento, la transformación total de la vida de Nietzsche que va a tener lugar.

26

Ante las presiones de Peter Gast, en el sentido de cumplir con el editor que espera una cuarta *Intempestiva,* Nietzsche da forma a una parte de sus notas sobre Wagner y a finales de mayo envía la primera mitad del texto al editor, y no mucho después la segunda, de modo que a primeros de julio la cuarta *Intempestiva, Richard Wagner in Bayreuth,* está en la calle. El 22 de julio viajará a Bayreuth, visitará a los Wagner en la *Haus Wahnfried,* y asistirá a los ensayos del primer acto de *Götterdämmerung* y de la *Walküre* entera. Luis II de Baviera presenciará el 6 de agosto el ensayo general de *Das Rheingold,* aunque unos días antes ya ha enviado «un bello despacho» –así lo anota Cosima en su diario– agradeciéndole a Nietzsche su libro. El 2 de agosto, se toma un respiro de una semana en Klingenbrunn, pero el 12 ya está de vuelta en Bayreuth para asistir a la primera representación del ciclo del *Ring*. Finalmente, el 27 de agosto Paul Rée[119] acompañará a Nietzsche de regreso a Basilea.

Durante su estancia le ha escrito a su hermana: «*¡Estoy casi arrepentido!* Pues hasta ahora mi estado ha sido lamentable. Dolores de cabeza desde el domingo al mediodía hasta la noche del lunes, hoy agotado, no puedo sujetar la pluma. El lunes estuve en el ensayo, no me gustó nada y tuve que marcharme… paso el día con la señorita Meysenbug, que tiene un bello y fresco jardín...»[120]. Y pocos días después, cuando ya ha tomado la decisión de partir, insiste: «¡No se puede conmigo, lo reconozco! Constantes dolores de cabeza, aunque todavía no de los peores, y agotamiento. Ayer sólo pude escuchar la *Valquiria* en un lugar oscuro; ¡toda visión imposible! Suspiro por marcharme, no tiene sentido que me quede. Me horrorizan todas estas

largas veladas artísticas; y sin embargo permanezco aquí...»[121]. A partir de ahí, ¿cabe conjeturar algo así como que la cabeza de Nietzsche en esos momentos ya está en otro sitio, en otro paisaje, con otra gente? En todo caso, cuando se sabe cómo acabará la historia, se hace difícil de evitar…

También se hace difícil de leer su *Richard Wagner en Bayreuth* sin que la sensación de estar leyendo una larga despedida a un sueño de juventud le imponga su tonalidad específica. Tal vez Nietzsche no fuera enteramente consciente de ello en aquellos momentos, pero los expertos señalan hoy una oscilación no resuelta entre el panegírico y la crítica a lo largo del todo el texto, a pesar de su tono general elogioso. Y subrayan la importancia de las notas que no fueron tomadas en cuenta para la redacción final, un material de suma importancia que hace empalidecer a la versión definitiva del escrito. Giorgio Colli da un apunte esclarecedor al respecto: «En este período, para él, pensar en sí mismo significa pensar en los griegos. En la época de *El nacimiento de la tragedia,* si pensaba en los griegos pensaba en Wagner»[122]. Ahora ya no es así, lo que si bien le permite pensar en los griegos fuera de la dimensión artística, y preguntarse por lo no-artístico que nace con los filósofos arcaicos, lo pone por otra parte en serias dificultades para encontrar la distancia justa a la que poner a Wagner en su escrito[123].

Uno de sus lectores más tempranos, Henri Lichtemberg, resumía así, en 1898, el centro de gravedad del escrito de Nietzsche. «Wagner queda definido como un Esquilo moderno en quien la sabiduría "trágica" se expresa, no en forma filosófica como en Schopenhauer, sino en la forma viva y concreta de obras de arte incomparables. Veía en él a un genio "dionisiaco" que, al no poder expresar sólo con el lenguaje de las palabras el mundo de sentimientos que brotaban en él, se había vuelto un "dramaturgo ditirámbico", que había unido en una síntesis prodigiosa todas las artes particulares, del actor, del músico y del poeta para comunicar al exterior lo que sentía». Y concluía cargando el acento de este modo: «La gran obra de Wagner, la creación de un drama musical en el que revive la tragedia griega y la realización de este drama en Bayreuth, es un acontecimiento de primer orden en la historia de la cultura europea. Se propone nada menos que un renacimiento de la cultura griega en el seno del mundo moderno: en el compacto edificio de la civilización, no es posible

reformar sincera y seriamente el arte del teatro sin provocar a la vez innovaciones capitales en materia de moral, educación y política. El triunfo de la obra de Bayreuth, si es definitivo y durable, podrá saludarse como la aurora de una nueva era para la humanidad»[124].

La pregunta que Nietzsche lanza al final de su texto consuena perfectamente con este escenario; dice allí: «Y ahora, hombres del presente, preguntaos si esto ha sido compuesto para vosotros…»[125].

27

El 1 de octubre abandona Basilea y se instala durante dos semanas en el Hotel Crochet, en el balneario de Bex (cantón de Vaud). Desde allí, le comunica a su hermana que «la V *Intempestiva* está lista, sólo necesito a alguien para dictarle (en Basilea tenía día tras día a Köselitz para ello)»[126]. Había estado trabajando en el proyecto durante los meses de junio y julio, con el título provisional de *Die Pflugschar (La reja del arado);* ahora, cuando piensa que está terminada, lleva ya un título que comienza a marcar distancias con el formato de las *Intempestivas: Der Freigeist (El librepensador)*. A finales del invierno, le escribirá a su editor desde Sorrento, sugiriéndole: «¿No podríamos considerar *concluidas* las *Consideraciones Intempestivas…*?»[127].

El 19 de octubre tomará el tren en dirección a Génova donde debía embarcarse para hacer el resto de viaje hasta Nápoles por mar. En Génova se encuentra con Albert Brenner[128] y con Paul Rée que viajan hacia el sur en tren, y volverá a encontrarlos durante una escala del barco en Livorno, que Nietzsche aprovecha para visitar Pisa. Los lugares y paisajes que descubre en ese primer viaje a Italia acabarán por hacérsele familiares muy pronto, comenzando por la propia Génova, Rapallo o Portofino; y se adivinan con frecuencia, tras los escenarios de su *Zaratustra,* los paisajes en los que ahora está viviendo. Cuando el 27 de octubre desembarque finalmente en Nápoles, Malwida von Meysenbug ha escogido ya el lugar en que fijar su residencia, será Sorrento. Así se lo escribe a Marie Baumgartner: «En Génova estuve enfermo, un ataque violento. Desde allí

hasta Nápoles travesía por mar, sin mareos. Nuestra bella residencia tiene esta dirección: Sorrento *près de Nâples,* Villa Rubinacci. Los Wagner viven a 5 minutos de nosotros, en el Hotel Victoria. Hoy por la mañana he tomado un baño en el mar»[129].

El día de su llegada, junto con Malwida von Meysenbug y Paul Rée, Nietzsche visitará a los Wagner, que permanecerán en Sorrento hasta el 7 de noviembre. Se dice que fue en el curso de esa visita cuando Wagner le esbozó las líneas maestras de su *Parsifal,* en el que por entonces estaba trabajando, y que Nietzsche intuyó rápidamente el giro cristiano que luego denunciaría con vehemencia. También se apunta que causó una cierta incomodidad la presencia de Rée, por su condición de judío. En todo caso lo cierto es que, recordando aquella visita, le escribe más tarde a su hermana: «La cercanía con los Wagner no está indicada para enfermos, eso ya se demostró en Sorrento»[130]. Y que aquella noche, lo sabemos gracias a Paolo D'Ioiro, Cosima Wagner anotó en su diario: «Viernes, 27 de octubre: Claro de luna sobre el jardín de los olivos: pensamos en el Cristo. "Padre, si así lo quieres, aparta de mí el cáliz, pero que no lo haga mi voluntad, sino la tuya"– la expresión misma de todo sufrimiento y de toda redención. Cuán a menudo el alma implora que este cáliz le sea evitado, cuán difícil le es la sumisión, qué pocas veces consigue esta sumisión, pero cuando la alcanza, sus alas se despliegan, y planea en los cielos más etéreos donde ya nada puede afectarla». Sabemos que se vieron en otras ocasiones esos días, que hicieron incluso alguna excursión juntos, pero poco más, sólo que los Wagner partieron hacia Roma el 7 de noviembre y que a partir de aquel día Nietzsche y Wagner no se verán más[131].

Así fueron los primeros tiempos en Sorrento, soltando amarras. La noticia de la muerte de su viejo maestro y mentor Ritschl, fue otra de las despedidas dolorosas. Nietzsche llega a pensar que tal vez hubiera debido escribir finalmente su *Intempestiva* sobre los filólogos, rendirle también a Ritschl su homenaje[132]. En todo caso, está claro que ha llegado el momento de hacer balance. Y le explicará los detalles de esta operación a Cosima, en una carta en la que se aprecia una cierta despedida. «La distancia de mi actual estilo de vida, obligado por la enfermedad, es tan grande que los últimos ocho años casi desaparecen de mi mente, y las épocas precedentes,

en las que apenas había pensado en medio del esfuerzo diario de esos años, irrumpen con violencia. Casi todas las noches me reencuentro en sueños con personas largo tiempo olvidadas, principalmente con muertos. Infancia, adolescencia y años escolares los tengo plenamente presentes; examinando los viejos propósitos y los que realmente he logrado, me llama la atención el hecho de que en todo lo que he conseguido he llegado mucho más allá de las esperanzas y deseos generales de la juventud; y que, por el contrario, de todo aquello que me había propuesto expresamente hacer, sólo he sido capaz de realizar un tercio como promedio. Así seguirá siendo probablemente en el futuro. Si estuviera completamente sano — ¿Quién sabe si mis tareas no serían mucho más arriesgadas? En vez de eso me veo obligado a arriar un tanto las velas»[133]. Y después de esta justificación de cortesía a su renuncia a Bayreuth, acabará la carta asegurándole que piensa regresar al redil filológico…

Ahora, el mundo que se le ha abierto del otro lado tiene un solo compromiso, curarse, ocuparse de sí mismo, pensar… El caso es el mismo para el resto de los conjurados de Villa Rubinaci. Malwida von Meysenbug está escribiendo una novela, y Paul Rée estaba terminando su obra sobre *El origen de los sentimientos morales* (que se publicaría a mediados del año siguiente: *Ursprung der moralischen Empfindungen*). Por su parte, Albert Brenner escribía relatos cortos; por las mismas fechas, en julio de 1877, la *Deutsche Rundschau* le publicó uno, supuestamente traducido del español. Todos ellos, en cierto modo, se entienden y se relacionan como una comunidad de espíritus libres, hablan de ello, comparten la idea. Gracias a Bernouilli conocemos el detalle del día a día en la comunidad, el *Klösterplan,* el plan monástico: 7.30h. Desayuno; 9-10h. Nietzsche dicta; 10-11h. Paseo; 11-12h. Pandectas; 12.15h. Comida y siesta; 15-17h. Paseo. En caso de lluvia, los paseos eran sustituidos por tiempo de trabajo[134]. Resulta abrumador el número de obras y autores que fueron seleccionados para ser leídos en las pandectas o que fueron compartidos en el tiempo libre en común. El listado abarca de los apuntes de curso de Jacob Burckhardt al Nuevo Testamento; Tucídides, Herodoto y Platón; La Rochefoucauld, Vauvenarges y la Bruyére; Voltaire y Diderot; Stendhal; Lope de Vega y Calderón; Herzen y Mainländer…

Los testimonios que nos han llegado de la vida que allí se llevaba entonces concuerdan a la perfección con el sueño que Nietzsche se había hecho, por lo menos tal como se lo contaba a una amistad de Bayreuth, el barón von Seydlitz, presidente de la Asociación Wagneriana de Múnich, una semana antes de emprender el viaje. «El 1 de octubre parte usted hacia Davos, y yo, el mismo día, hacia Italia, para reencontrar mi salud en *Sorrento,* donde viviré junto con mi queridísima amiga la señorita von Meysenbug (¿conoce usted sus *Memorias de una idealista*? Stuttgart 1875) me acompañan también un amigo y un alumno — tenemos una casa para todos y además los más altos intereses en común: será una especie de monasterio para espíritus libres. Del amigo mencionado no quiero ocultar que se trata del autor de un libro anónimo *muy curioso, Observaciones psicológicas* (Berlín 1875). ¿Por qué le cuento todo esto? Ya habrá adivinado mi secreta esperanza: — estaremos en Sorrento un año aproximadamente. Después regresaré a Basilea, a menos que edifique en cualquier otra parte mi monasterio, quiero decir "la escuela de educadores" (donde éstos se educan a *sí* mismos) con *gran* estilo»[135]. Y no será tan sólo un sueño, acaba por convertirse en una realidad a la que intentan dar existencia institucional incluso; planean fundar una escuela, en sus excursiones buscan el lugar idóneo donde alquilar una villa, a veces bromean que lo mejor sería una cueva de las que abundan en la costa de Capri… En este sentido es legítimo hablar de la conjura de Sorrento[136].

28

Cuando regrese a Basilea, será como si no hubiese regresado del todo; como si la experiencia intelectual y vital puesta a prueba en Sorrento le hubiera vuelto del todo incompatible con su antigua vida de profesor, se diría. A finales de agosto, anticipa las razones profundas del probable abandono de la carrera docente en carta a Rohde, de un modo muy preciso. «Me aterroriza un poco este invierno; las cosas tienen que cambiar. Una persona que sólo tiene en el día muy poco tiempo para sus asuntos principales, y que ha de gastar casi todo el tiempo y las fuerzas en

cometidos que lo mismo podría desempeñar otro, una persona así no vive armónicamente, sino en disonancia consigo mismo, y, al final, se pone enferma»[137]. Nietzsche, que acaba de pasar un año trabajando muy intensamente en aquello que sólo él puede llevar adelante, debe incorporarse ahora a un régimen de trabajo que muchos otros podrían cumplir en su lugar, con la misma dignidad. Esta conciencia del carácter reemplazable que tendrán próximamente las horas de su vida, le asfixia. Sin embargo, no es algo nuevo, ya comenzó a cobrar esa conciencia y a sufrir por ello al poco tiempo de incorporarse a su cátedra de Basilea. Tal vez, Sorrento señale un punto de no retorno, pero no es el lugar en el que surge. A lo largo de sus años de docencia, los ejemplos del cansancio espiritual que le genera su labor de profesor de filología son múltiples. Uno de ellos en particular brinda una espléndida prueba de ello. Cuando sólo lleva un par de años ocupando su cátedra, un día, un joven estudiante, Emanuel Probst, acude a entrevistarse con él, con el propósito de inscribirse en sus clases. El propio estudiante cuenta de este modo lo que sucedió entonces:

> Acudí con mi lista de asignaturas para inscribirme en el seminario y las conferencias del profesor Nietzsche. Durante la inscripción tuvo lugar el siguiente diálogo:
>
> Profesor: Así que usted es filólogo…
>
> Estudiante: Sí, profesor.
>
> Profesor: ¿Sabe lo que eso significa, ser filólogo?
>
> Estudiante: Eso espero, profesor; llevo en ello cinco semestres.
>
> Profesor: No, yo se lo diré. Piense un momento, un hombre tiene una hermosa pintura, una verdadera obra de arte. Pero el cuadro tiene una mancha o está rasgado, y cada vez que mira la pintura para disfrutar del arte del maestro, su mirada cae en el defecto repulsivo y no puede disfrutar de la imagen. Ahora bien, el amigo del arte, que no carece de energía, se dice: "Con trabajo concienzudo y dedicándole el tiempo suficiente ya he conseguido algunas cosas que al principio parecían imposibles de alcanzar". Así que enseguida se pone a trabajar. Va a una escuela de arte como un joven estudiante de pintura, aprende las mezclas de pintura y las pinceladas, hace innumerables intentos sobre lienzo, y gracias a su sentido innato para el arte se convierte en el crítico más

severo de su propio trabajo, que continúa durante años y enriquece con otros estudios. Finalmente llega el momento en el que cree que puede empezar a trabajar en su pintura. La meticulosidad del hombre y su reverencia por el arte, cuyo esplendor quiere devolver, obtienen su recompensa. La restauración de la obra de arte es maravillosamente exitosa, por lo que siente la necesidad de invitar a sus amigos a venir y compartir su alegría con él. Es fácil imaginar los juicios elogiosos y entusiastas que recibió; los invitados permanecieron de pie durante mucho tiempo viendo el cuadro con atención, y todo el mundo lo colmó de alabanzas. La quintaesencia de todos los juicios fue: "Nadie que no hubiera visto el cuadro antes podría creer que estuviera desfigurado por un defecto tan feo".

»Al día siguiente, su amigo más querido visitó al feliz restaurador de la imagen. «Escucha», le dijo, «yo también tengo un cuadro, uno valioso, pero tiene una mancha; ¿no podrías echarme una mano y hacerla desaparecer?"

»"¡Sí, por supuesto! Cuenta conmigo", fue la respuesta, y la corrección se inició de inmediato, con el mismo éxito que con la primera imagen, y otra vez hubo una gran alegría en el círculo de amigos amantes del arte. Pero antes del día siguiente, otro querido amigo apareció con una pintura defectuosa, y pronto otro, y otro; y como nuestro hombre era económicamente independiente, y le gustaba sumergirse en la naturaleza particular del arte antiguo, siempre estaba ocupado en la restauración de pinturas, que llevaba a cabo con gran destreza.

»¿Cree usted que un hombre así, cuando va a una galería de arte, puede ver alguna otra cosa que no sean manchas y lugares rasgados?

»Esto es un filólogo[138].

---

49 § 608. *A Erwin Rohde en Hamburg,* Leipzig, 16 de enero de 1869. El nombramiento de Nietzsche da al traste con el proyecto compartido de pasar un año en París, que Nietzsche alimenta desde, por lo menos, la primavera de 1867. A primeros de 1868, se lo hace saber a Rohde: «Y el año próximo iré a París. Casi estoy convencido de que tú tendrás también la misma idea» (§ 559. *A Erwin Rohde en Kiel,* Naumburg, 1-3 de febrero de 1868). Insiste al respecto en primavera, cuando ya es un plan en común: «Esto me recuerda aquellos proyectos de viaje a París, que tú me has lanzado como una bonita pelota de colores. Yo estoy de acuerdo, estoy convencido, espero, organizo; la idea está ya

firmemente entretejida en mi próxima textura del futuro» (§ 565. *A Erwin Rohde en Hamburgo,* Naumburg, 3 de abril de 1868). Y parece algo irrevocablemente decidido al llegar el verano: «Pero nada nos puede impedir el pasar un año juntos en París: después que se nos permita a cada uno de nosotros difundir en una universidad cualquiera una herejía cualquiera en cualquier alma de "lactante". Pero antes aprendamos todavía la fuerza divina del *cancan* y entrenémonos a beber "el veneno amarillo" [la absenta], para poder después marchar dignamente a la cabeza de la civilización» (§ 583. *A Erwin Rohde en Kiel,* Naumburg, 6 de agosto de 1868). Finalmente, el nombramiento de Nietzsche impedirá el cumplimiento del proyecto.

50 «Lettre de Ritschl adressée à l'université de Bâle», en Geneviève Bianquis, *Nietzsche devant ses contemporains,* p. 43.

51 § 625. *A Erwin Rohde en Hamburgo,* Leipzig, 22 y 28 de febrero de 1869.

52 Carl Albrecht Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche: Eine Freundschaft,* Diederichs, Jena 1908, vol. I, p. 68.

53 Ch. Andler, *Nietzsche sa vie et sa pensée;* vol. 2, *La jeunesse de Nietzsche,* pp. 172-173.

54 § 6. *A Erwin Rohde en Italia,* Basilea, 29 de mayo de 1869.

55 § 107. *A Carl von Gersdorff en Francia* (carta por correo militar), Basilea, 7 de noviembre de 1870.

56 Se recordará el título original completo: *The Origins of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. La quinta edición se publica precisamente en 1869, y es allí donde Darwin introduce la noción de «supervivencia del más apto» [*survival of the fittest*], en lugar de la de «selección natural» [*natural selection*], empleada en las anteriores ediciones. Curiosamente, es una noción que Darwin toma en préstamo de la interpretación que Herbert Spencer hace de su propia obra, en *Principles of Biology,* publicada cinco años antes. Nietzsche estuvo siempre radicalmente en contra de lo que la noción presupone, entendiendo al contrario que es la supremacía de los débiles frente a los más aptos lo que señala la línea de la evolución histórica. Respecto del darwinismo en general, podría decirse que Nietzsche toma en consideración el pensamiento de Darwin con una relativa frecuencia y entra en diálogo a menudo, con acuerdos y desacuerdos varios, y poco más. La primera mención que aparece en sus cuadernos ya muestra palpablemente esa tensión en la que con toda probabilidad se mantendría siempre: «Terribles consecuencias del darwinismo, al que yo considero por lo demás como verdadero…», *Fragmentos póstumos,* Verano de 1872-Comienzos de 1873, 19 [132]. Lo cual no obsta para que los nombres de Nietzsche y Darwin hayan ido emparejados muy a menudo, desde el principio. El propio Nietzsche se hace eco de ello, poco después de la publicación de *El nacimiento de la tragedia:* «Recientemente en un periódico he sido definido como "el materialismo y el darwinismo traducidos en música", la unidad primordial seria comparable a la "célula originaria" de Darwin: yo enseñaría "el evolucionismo del protoplasma". Me parece que mis estimados adversarios comienzan a volverse locos», § 301. *A Carl von Gersdorff en Roma,* Basilea, 5 de abril de 1873.

57 En alemán *Heiterkeit* significa tanto 'serenidad' como 'jovialidad'. En nota a su traducción de *El nacimiento de la tragedia,* Andrés Sánchez Pascual advierte: «Jovialidad: *Heiterkeit.* De ordinario esta palabra alemana suele traducirse por "serenidad", sobre todo cuando se habla de "la serenidad griega" *(griechische Heiterkeit).* Aquí se traducirá sistemáticamente por "jovialidad" (y *heiter* por

*"*jovial"), por creer que caracteriza mejor lo que Nietzsche quiere decir. En todo caso, quien prefiera "serenidad" puede hacer fácilmente la sustitución cuando en las páginas siguientes tropiece con "jovialidad" o "jovial", pues la traducción se atiene con todo rigor a la norma indicada. "La jovialidad griega" fue, por otro lado, uno de los títulos pensados por Nietzsche para este libro» (*El nacimiento de la tragedia,* Alianza Editorial, Madrid 2016, p. 313). Sin duda el criterio es legítimo, pero el aspecto antagonista de Nietzsche contra la ideología de la serenidad griega entonces imperante en el ámbito filológico queda diluido. El baile entre ambas posibles traducciones está continuamente presente en las versiones al español de las obras de Nietzsche. Pueden consultarse al respecto los cuadernos personales de la época en los que Nietzsche se demora más en la *Heiterkeit*: *Fragmentos póstumos,* § 6., Finales de 1870, y § 7., Finales de 1870-Abril de 1871.

58 § 91. *A Erwin Rohde en Hamburgo,* probablemente, Basilea 12 de agosto de 1870.

59 § 95. *A Franziska Nietzsche en Cainsdorf,* Sulz, junto a Weissenburg, cerca de Wörth, 28 de agosto de 1870.

60 § 98. *A Franziska Nietzsche en Cainsdorf,* Erlangen, hotel Wallfisch, domingo, 11 de septiembre de 1870.

61 Y añade: «En verano escribí para mí un largo ensayo, "Sobre la visión dionisiaca del mundo", para tranquilizarme en medio de la tormenta que empezaba», § 110. *A Erwin Rohde en Hamburgo,* Basilea, aproximadamente el 27 noviembre [23 de noviembre de 1870].

62 Constituyen este pequeño *corpus* los textos: «Griechische Rhythmik»; «Aufzeichnungen zur Rhythmik und Metrik»; «Zur Theorie der quantitirenden Rhythmik»; «Rhythmische Untersuchungen» (KGW II 3, pp. 99-338). Lamentablemente no figuran en la edición española de los escritos filológicos de Nietzsche.

63 § 1097. *A Carl Fuchs en Danzig,* Sils-Maria, finales de agosto de 1888. Apunta allí la siguiente precisión: «Mientras el baile estuvo presente como elemento acompañante (— y la rítmica antigua *no* nació de la música, sino del baile), las unidades rítmicas se *vieron con los ojos*».

64 Véase al respecto, Christophe Corbier, «*Alogia* et eurythmie chez Nietzsche», en *Nietzsche-Studien,* 38, 1, 2009, pp. 1-38.

65 § 127a. *A Wilhelm Vischer-Bilfinger,* Lugano, 15 de marzo de 1871.

66 «Gersdorff escribe a menudo bonitas cartas desde Berlín. Ha encontrado finalmente el verso de Mazzini…», § 166. *A Franziska y Elisabeth Nietzsche en Naumburg,* Basilea, 13 de noviembre de 1871.

67 Respectivamente, § 370. *A Emma Guerrieri-Gonzaga en Florencia,* Basilea, 14 de junio de 1874; y § 518. *A Malwida von Meysenbug en Roma,* Basilea, 14 de abril de 1876.

68 § 234. *A Lou von Salomé en Zúrich-Riesbach,* Naumburg del Saale, 28 de mayo de 1882.

69 § 134. *A Wilhelm Vischer(-Bilfinger) en Basilea,* Basilea, 27 de mayo de 1871.

70 De Arthur Rimbaud a Georges Izambard, carta del 13 de mayo de 1871.

71 § 133. *A Wilhelm Engelmann en Leipzig,* Basilea, 20 de abril de 1871.

72 G. Colli, *Scritti su Nietzsche,* Adelphi, Milano 1980, pp. 56-57. Existe traducción al español de Romeo Medina, Editorial Pre-Textos, Valencia 2000.

73 Lo mismo dice el coro en una de las antistrofas de *Edipo en Colono* (vv. 1224-1227), de Sófocles: «El no haber nacido triunfa sobre cualquier razón. Pero ya que se ha venido a la luz lo que en segundo lugar es mejor, con mucho, es volver cuanto antes allí de donde se viene». Sófocles recoge la formulación de Teognis de Megara, quien utiliza además la misma expresión, «no haber nacido» (μὴ φῦναι), en los versos 425-428 de su elegía a Cirno (según la numeración de Christophorus Ziegler en su *Theognidis Elegiae,* Tubinga 1868; en la numeración propuesta por Fridericus Theophilus Welcker –con quien Nietzsche polemiza en su estudio sobre Teognis– en *Theognidis reliquiae,* Fráncfurt 1826, se corresponde con los versos 543-546): «No haber nacido es de todos los bienes el más deseable para los habitantes de la tierra, no haber visto nunca la afilada luz del sol, o de haber nacido, pasar cuanto antes por la puerta del Hades y reposar sepultado profundamente bajo la tierra».

74 § 194. *A Friedrich Ritschl en Leipzig,* Basilea, 30 de enero de 1872.

75 § 270. *A Malwida von Meysenbug en Florencia,* Basilea, 7 de noviembre de 1872. Años más tarde, justo cuando acaba de decidir la publicación del Libro IV de *Así habló Zaratustra* en edición restringida de 40 ejemplares, sólo para sus amigos (a quienes ruega que la mantengan en secreto), le escribe a Malwida, insistiendo en esa distancia: «Lo cómico de mi situación es que se me *confunde* — con el antiguo profesor de Basilea señor doctor Friedrich Nietzsche. ¡Al diablo también! ¡Qué me importa a mí ese señor!», § 587. *A Malwida von Meysenbug en Roma,* Niza, 26 de marzo de 1885.

76 Véase al respecto § 265. *A Erwin Rohde en Kiel,* Basilea, 25 de octubre de 1872.

77 La polémica se extenderá hasta el año 1873, realimentada por la publicación de la segunda parte del escrito de Wilamowitz. En su conjunto la documentación de la polémica abarcaría los siguientes textos. De Erwin Rohde, *Pseudofilología,* Leipzig 1872; reseña para la *Litterarische Centralblatt*, que no llegó a publicarse; y comunicación en la *Norddeutsche Allgemeine Zeitung,* 26 de mayo de 1872. De Richard Wagner, *Offener Brief,* carta abierta a F. Nietzsche en la *Norddeutsche Allgemeine Zeitung*, 23 de junio de 1872. De Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *¡Filología del futuro!,* primera parte, Berlín 1872, segunda parte, Berlín 1873. A lo cual debería añadirse la nutrida correspondencia mantenida con Rhode a este respecto, desde el 23 de noviembre de 1871 al primero de abril de 1873; más la que intercambia con Gersdorff, Ritschl y Wagner a lo largo de 1872, incluida la carta de Cosima del 14 de junio.

78 § 272. *A Erwin Rohde en Kiel,* Basilea, noviembre de 1872.

79 «Si, en consecuencia, la auténtica fuerza formativa de las instituciones superiores de enseñanza no ha sido nunca, en verdad, más baja y débil que en el presente, si el "periodista", esclavo de papel del día, ha triunfado, en todo lo que se refiere a la cultura, sobre el docente superior, y a este último no le queda más que la metamorfosis, ya presenciada con frecuencia, de moverse ahora también él en la manera de hablar propia del periodista, con la "ligera elegancia" de esa esfera, cual una mariposa jovial y culta — ¿con qué penosa confusión tendrán tales hombres cultos de semejante presente que mirar de hito en hito ese fenómeno, la resurrección del espíritu dionisíaco y el renacimiento de la tragedia, que sólo se podría comprender por analogía partiendo de lo más profundo del genio helénico, incomprendido hasta ahora?» (*El nacimiento de la tragedia,* § 20). No es difícil reconocer

aquí el registro de escritura que muy pronto va a comenzar a consolidarse en sus *Consideraciones Intempestivas,* y que entra en proceso de maduración con los tratados breves que empieza a componer a partir de su abandono de la docencia, elevándose a su punto álgido tras la publicación de *Así habló Zaratustra*.

80 Ya en «Sócrates y la tragedia» Nietzsche ha identificado por vez primera a Sócrates como responsable de la decadencia [*Verfall*] de la tragedia griega y liquidador de la arcaica sabiduría griega. No lo califica todavía de *décadent* (no dispondrá de la noción hasta 1883), sin embargo los modos en que queda adjetivado pueden leerse como paráfrasis anticipadas de dicha noción. Curiosamente, cuando tenga pleno dominio del término será a Wagner a quien se lo aplique con más contundencia, públicamente en *El caso Wagner* (1887), pero también en la correspondencia y en sus cuadernos.

81 Será en esa obra donde acaba de fraguarse esta noción que comienza a nacer aquí; sin nombrarse todavía, pero poniéndose en juego en cada escena, desde las primeras líneas («De las tres transformaciones»): el nihilismo pasivo (el camello), el nihilismo activo (el león), y su superación en la promesa del superhombre (el niño).

82 § 28. *A Erwin Rohde en Florencia,* Basilea, 3 de septiembre de 1869.

83 Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken,* Carl Konegen, Wien 1894, p. 87.

84 § 200. *A Franziska y Elisabeth Nietzsche en Naumburg,* Basilea, 14 de febrero de 1872.

85 Los prefacios son los siguientes: 1. «Sobre el *pathos* de la verdad»; 2. «Pensamientos sobre el porvenir de nuestros establecimientos de enseñanza»; 3. «El Estado griego»; 4. «La relación de la filosofía schopenhaueriana con una cultura alemana»; 5. «Certamen de Homero».

86 *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen (und nicht zu schreibenden).* Así consta en las menciones que Nietzsche hace del obsequio a Cosima en sus cartas a Carl von Gesrsdorff, 23 de diciembre de 1872 (§ 284) y Erwin Rohde, 4 de enero de 1873 (§ 288).

87 Véase M. Morey, «Regalo de aniversario», *Instantes y azares – Escrituras Nietzscheanas,* n.os 17-18, otoño-primavera 2016.

88 § 301. *A Carl von Gersdorff en Roma,* Basilea, 5 de abril de 1873.

89 La fundación del primer laboratorio de psicología experimental, el de Wilhelm Wundt en la Universidad de Leipzig, tendrá lugar en 1879; y el texto pionero de Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie,* aparece en 1874.

90 *Fragmentos póstumos,* Verano-Otoño de 1873, 29 [1].

91 *Fragmentos póstumos,* Primavera de 1873, 26 [12].

92 Hans Vaihinger, «F. Nietzsche und der Wille zum Schein», en *Die Philosophie des Als Ob,* Felix Meiner, Leipzig 1922, p. 773.

93 El paisaje del que parte Nietzsche es claramente schopenhaueriano; se recordará que los *Complementos* a la segunda edición de 1844 de *El mundo como voluntad y representación* comienzan

precisamente dibujando la siguiente panorámica: «En el espacio infinito hay innumerables esferas luminosas; alrededor de cada una gira cerca de una docena de globos más pequeños, iluminados por ellas, calientes en lo interior, revestidos de una corteza sólida y fría, sobre la cual una capa de moho ha dado origen a seres vivos y conscientes [*lebende und erkennende Wesen*] — ésta es la verdad empírica, ésta la realidad, éste el mundo. Y es verdaderamente una posición embarazosa para un ser que piensa el hallarse colocado, sin saber cómo ni para qué, sobre uno de esos globos innumerables que giran libremente en el espacio sin límites, y ser no más que una criatura entre la multitud inmensa de criaturas semejantes que se agitan, se oprimen y se atormentan unas a otras; que nacen y mueren sin cesar tras una corta vida, en un tiempo sin principio ni fin». A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung,* Brockhaus, Leipzig 1877, t. II, cap. I, «Zur Idealistischen Grundansicht».

94 El texto de referencia de Gustav Gerber es *Die Sprache als Kunst* (Mittler, Bromberg 1871). De él tomará Nietzsche la afirmación del origen metafórico del lenguaje, y la del olvido de ese origen. Véase al respecto, Anthoine Meijers, «Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Aufassung des frühen Nietzsche», *Nietzsche-Studien,* 17 (1988). Y en segundo lugar, el libro de Johann Karl Friedrich Zöllner, *Über die Natur der Cometen, Beiträge zu Geschichte und Theorie der Erkenntniss* (Engelmann, Leipzig 1872). De él tomará Nietzsche la afirmación del carácter hipotético de las cualidades de la materia, producto de una interpretación de las sensaciones llevado a cabo mediante *inferencias inconscientes*, al tiempo que le introducirá en la geometría de los espacios no euclidianos de G. F. B. Riemann. Véase al respecto, Robin Small, «Nietzsche, Zöllner, and the Fourth Dimension», *Archiv für Geschichte der Philosophie,* 76 (1994).

95 § 272. *A Erwin Rohde en Kiel,* Basilea, noviembre de 1872.

96 Ch. Andler, *Nietzsche sa vie et sa pensée;* vol. 2, *La jeunesse de Nietzsche,* p. 346.

97 Sergio Sánchez, «Los escritos de Nietzsche sobre retórica en edición española», *Nombres. Revista de Filosofía,* Córdoba, año X, n.º 15, octubre de 2000.

98 *Fragmentos póstumos,* Verano de 1872-Comienzos de 1873, 19 [62].

99 *Fragmentos póstumos,* Invierno de 1872-1873, 23 [15].

100 Las referencias son: *Le livre du philosophe: Etudes Théorétiques*. Traducción, introducción y notas de Angèle K. Marietti, Aubier Flammarion, París 1969. *El libro del filósofo,* presentación de los textos de F. Savater, sin otras indicaciones. Taurus, Madrid 1974. Para la noción de filósofo-artista, véase Jean-Noël Vuarnet, *Le philosophe-artiste,* Ed. Lignes, París 2004. Existe versión española con prefacio de Michel Surya y traducción de Meritxell Martínez, Ed. Incorpore, Barcelona 2015.

101 § 304. *A Richard Wagner en Bayreuth,* Basilea, 18 de abril de 1873.

102 «Las *Consideraciones Intempestivas* [escribe retrospectivamente Nietzsche en *Ecce homo* («Las Intempestivas», § 1)] reflejan un espíritu eminentemente combativo. Demuestran que yo no era un ingenuo soñador; que me gusta desenvainar la espada — acaso también que sé manejarla con peligrosa destreza...». En cierto sentido, las *Consideraciones Intempestivas* puntean el itinerario de transición entre *El nacimiento de la tragedia* y su etapa aforística. Son los escritos de un activista, de alguien que busca la polémica y denuncia sin cautela ninguna las complacencias de la cultura de su época. Originalmente, Nietzsche proyectaba escribir trece (en ocasiones, el número se eleva a veinte), y finalmente se publicarán cuatro; conservándose fragmentos importantes y borradores de

dos que no llegaron a ver la luz: *El filósofo como médico de la cultura* y *Nosotros, los filólogos.* «Con mis trece *Intempestivas* [le escribirá a Carl Fuchs, el 28 de abril de 1874 (§ 360)] — que estoy publicando una tras otra, me he forjado una buena arma con la que golpeo a la gente en la cabeza hasta que salga algo de ella...». El primer listado que elabora de ese plan, anotando el año previsto para su ejecución, es el siguiente: «*Proyecto de las "Consideraciones Intempestivas"*. 1873, David Strauss; Utilidad e inconvenientes de la historia. 1874, Leer mucho y escribir mucho; El erudito. 1875, Institutos de bachillerato y universidades; Cultura de soldados. 1876, El maestro absoluto; La crisis social. 1877, Sobre religión; Filología clásica. 1878, La ciudad; Esencia de la cultura. 1879, Pueblo y ciencia natural». Véase *Fragmentos póstumos,* Verano-Otoño de 1873, 29 [163].

103 Primavera-Otoño de 1873, 27 [56]. Literalmente, ἄμουσος, *amusos* significa «extraño a las musas», es decir, al arte y las letras. El DRAE, en su definición de 'filisteo', ofrece una caracterización casi literal del término: «Dicho de una persona: De espíritu vulgar, de escasos conocimientos y poca sensibilidad artística o literaria». Cuando Nietzsche introduce el término en la *Intempestiva* advierte que la palabra «proviene del ámbito estudiantil», y podría precisarse que en realidad es propio de Pforta. Así lo hace constar, por ejemplo, Paul Deussen, quien evoca un sinónimo frecuente *(Spießer)* en sus *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche* (p. 6) al referirse a unos versos satíricos que le hizo un colega, en los que se le calificaba así, y explica que era usual entre los colegiales de Pforta, como algo que formaba parte de su escala de valoraciones. También hemos visto su uso en Nietzsche en su escrito de Pforta sobre Hölderlin.

104 Conviene recordar aquí, a propósito de la construcción teórica del concepto de *tipo,* la importancia que tuvo para Nietzsche el precedente que ofrecía la reflexión de Goethe al respecto, especialmente en sus escritos de teoría de la naturaleza. Así, en las premisas al contenido («Der Inhalt bevorwortet») de su *Zur Morphologie* (1817), leemos: «… sentí la necesidad de establecer un tipo [*Typus*], por referencia al cual poder examinar a todos los mamíferos según su concordancia o su divergencia con él. Y como ya antes había buscado la planta originaria [*Urpflanze*], así trataba ahora de encontrar el animal originario [*Urthier*], es decir, el concepto, la idea de animal».

105 En una anotación previa, escribe: «El elemento helénico en los filósofos. Son tipos eternos. El no-artista en un mundo artístico. Muestran conjuntamente el *trasfondo* de lo griego, así como el resultado del arte. Contemporáneos de la tragedia. Los requisitos para el origen de la tragedia dispersos en el filósofo», *Fragmentos póstumos,* Invierno de 1872-1873, 23 [21].

106 Con ocasión de la aparición del texto, Nietzsche le escribe a Gesdorff: «Un libro importante para ti es *La filosofía del inconsciente* de Hartmann, a pesar de la deshonestidad del autor» (*A Carl von Gersdorff en Berlín,* Pilatus, 4 de agosto de 1869, § 19). Y meses después, a Rohde: «Sobre Hartmann tenemos la misma opinión. Sin embargo lo leo mucho, porque tiene los conocimientos más hermosos y de vez en cuando sabe unir su voz con energía a la antiquísima canción de las Nornas sobre el carácter maldito de la existencia. Es un hombre muy frágil y reservado — me parece que con alguna maldad, aquí y allá, también de miras estrechas y en todo caso *ingrato*. Y esto es para mí una medida en el enjuiciamiento ético de personas y animales» (*A Erwin Rohde en Roma,* Basilea, 11 de noviembre de 1869, § 40). La carta de Nietzsche responde a una de Rohde, del 5 de noviembre, en la que éste le decía: «¿Has leído *La filosofía del inconsciente* de E. von Hartmann? Saquea a Schopenhauer mientras que al mismo tiempo lo insulta: postula la voluntad, como si hubiera dado a luz él mismo, con dos ojos *ciegos,* un intelecto *inconsciente*, por el cual todo se convierte en una especie de topo. Largos y terribles desiertos de vacío escolástico corren a través del libro; sin embargo, si uno puede eventualmente dejar de lado la *insolencia* contra Schopenhauer, se lee con

mucho interés. El llamado método de la ciencia física utilizado en el libro es estúpido». Hay que añadir que, cuando Nietzsche publica *El nacimiento de la tragedia,* le escribe al editor pidiéndole que envíe a su cargo un ejemplar a Hartmann (*A Ernst Wilhelm Fritzsch en Leipzig,* Vernex, segunda mitad de abril de 1872, § 209).

107 § 361. *A Carl von Gersdorff en Gnadenberg,* Basilea, 8 de mayo de 1874.

108 La presencia de la mirada tipológica es tan evidente que Don Eduardo Ovejero Maury, en su traducción de esta *Intempestiva,* no se resiste a ponerla por escrito, y dice: «… cuando una especie ha alcanzado su límite extremo y ha formado el *tipo* intermedio, que conduce a una especie superior…». Véase, *Obras completas de Friedrich Nietzsche,* Aguilar, Madrid 1932, t. III, p. 201.

109 Giorgio Colli, *Scritti su Nietzsche,* p. 31.

110 § 412. *A Hans von Bülow en Londres,* Naumburg, 2 de enero de 1875. Con «la nueva edición», Nietzsche se refiere a la que está llevando a cabo G. Chiarini para el editor Francesco Vigo, de Livorno, de la que han aparecido los dos primeros volúmenes: *Le Poesie* (1869) y *Le operette morali* (1870). El autor olvidado es A. Bouché-Leclerq, y la obra, *Giacomo Leopardi, sa vie et ses oeuvres,* Librairie Académique Didier, París 1874. Finalmente, la edición de Leopardi a cargo de Robert Hamerling (Verlag des Bibliographischen Instituts, Hildburghausen 1866) traducía 36 de los 37 primeros *Canti* de Leopardi; el penúltimo, «Scherzo», no aparece.

111 *Fragmentos póstumos,* Marzo de 1875, 3 [23].

112 *Fragmentos póstumos,* Verano de 1875, 5 [17].

113 § 443. *Carl von Gersdorff en Hohenheim,* Basilea, 8 de mayo de 1875. La referencia de la traducción citada es Gustav Brandes, *Giacomo Leopardi's Dichtungen, mit einer Einleitung über das Leben und Wirken des Dichters,* Carl Rümpler, Hannover, 1869.

114 *Fragmentos póstumos,* Marzo de 1875, 3 [18].

115 § 498. *A Carl von Gersdorff en Hohenheim,* Basilea, 18 de enero de 1876.

116 § 501. *A Erwin Rohde en Kiel,* Basilea el 18 de febrero de 1876.

117 § 516. *A Elisabeth Nietzsche en Basilea,* Ginebra, 8 de abril de 1876. El pueblo de Fermex tomó el nombre de Ferney-Voltaire en 1878, como homenaje a la transformación que experimentó a partir de que Voltaire fijara allí su residencia.

118 § 529. *A Carl von Gersdorff en Hohesheim,* Basilea el 26 de mayo de 1876.

119 Paul Rée (1849-1901) fue un filósofo de origen judío; el comienzo de su amistad con Nietzsche se atribuye a una conversación mantenida en febrero de 1876, a propósito de su primer libro *Psychologische Beobachtungen* (C. Duncker, Berlín 1875). Fue su gran confidente durante su estancia en Sorrento: allí Rée estuvo escribiendo *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* y Nietzsche *Menschliches, Allzumenschliches*. Durante un tiempo mantuvieron un triángulo muy intenso con Lou Salomé. La ruptura tendrá lugar en otoño de 1882.

120 § 544. *A Elisabeth Nietzsche en Basilea,* Bayreuth, 25 de julio de 1876.

121 § 546. *A Elisabeth Nietzsche en Basilea,* Bayreuth, 1 de agosto de 1876.

122 G. Colli, *Scritti su Nietzsche,* p. 67.

123 M. Montinari señala que la *Intempestiva* de Nietzsche está construida toda ella sobre un entramado de citas encubiertas del propio Wagner, especialmente de sus escritos cuarentaiochistas, como *Das Kunstwerk der Zukunft* y *Die Kunst und die Revolution* (ambos de 1849), como buscando encarar a Wagner con su propio pasado. Véase al respecto M. Montinari, «Nietzsche e Wagner cent'anni fa», en *Su Nietzsche,* Editori Riuniti, Roma 1981.

124 H. Lichtenberger, *La philosophie de Nietzsche,* F. Alcan, París 1898, p. 69.

125 Y remacha: «Quien así pregunta, y en vano pregunta, tendrá que fijar su mirada en los tiempos por venir; y si en alguna lejanía alcanza a duras penas a ver aún al "pueblo" al que será dable leer en los signos del arte wagneriano su propia historia, comprenderá por último también *lo que Wagner será para este pueblo:* — lo que para todos nosotros no puede ser — no visionario de un futuro, como se nos aparece acaso, sino intérprete y transfigurador de un pasado».

126 § 562. *A Elisabeth Nietzsche en Naumburg,* Bex, 18 de octubre de 1876.

127 § 593. *A Ernst Schmeitzner en Schlosschemnitz,* Sorrento, 2 de febrero de 1877. En la misma carta le agradece la edición de la traducción de la cuarta *Intempestiva,* llevada a cabo por Marie Baumgartner. «Estoy en gran deuda con usted por la traducción francesa; la misma está extraordinariamente lograda y es considerada por personas competentes una *obra maestra:* pero la edición no se queda atrás». El mismo día le escribe a la traductora para expresarle su alegría y agradecimiento, en estos términos: «¡Vaya alegría que me ha dado a mí y a todos nosotros! No dejamos de decir lo bien que ha salido la traducción; la señorita von Meysenbug no dejaba de repetir que suena como si se estuviera escuchando a uno de los mejores autores franceses, y yo mismo estoy casi convencido de que la traducción será mejor entendida que el original; todos opinamos que Schmeitzner ha sido muy inteligente: el barco de vapor de la traducción lleva a remolque el pesado carguero del original. Es un trabajo realmente *artístico,* por lo que no salgo de mi asombro por haber tenido la fortuna de encontrar semejante traductora y virtuosa de la lengua; la unión de la máxima *claridad* con la belleza y la delicadeza de la expresión es ciertamente algo insólito. Era tan fácil oscurecer mis pensamientos al verterlos a una lengua extranjera; de hecho siempre he tenido un cierto recelo ante la retórica patética de los modernos franceses», § 592. *A Marie Baumgartner en Lörrach,* Sorrento, 2 de febrero 1877.

128 Albert Brenner (1856-1878), en aquellos momentos era estudiante de derecho en la Universidad de Basilea, y había sido alumno de Nietzsche en el *Pädagogium* y durante el semestre de verano de 1875 en la Universidad de Basilea. Gravemente enfermo de tuberculosis, se desplazó a Italia donde conoció a Malwida von Meysenburg, quien le invitaría a Sorrento.

129 § 566. *A Marie Baumgartner en Lörrach,* Sorrento, a finales de octubre de 1876.

130 § 629. *A Elisabeth Nietzsche en Naumburg,* Rosenlauibad, antes del 29 de junio de 1877.

131 Paolo D'Ioiro, *Le voyage de Nietzsche a Sorrento,* CNRS, París 2012, p. 58. Existe traducción al español, de Luis E. de Santiago Guervós, Gedisa, Barcelona 2016.

132 Véase, § 585. *A Sophie Ritschl en Leipzig,* Sorrento, enero de 1877.

133 § 581. *A Cosima Wagner en Bayreuth,* Sorrento, 19 de diciembre de 1876.

134 C. A. Bernouilli, *Overbeck und Nietzsche. Eine freudunfchaft,* t. I, p. 201.

135 § 554. *A Reinhardt von Seydlitz en Berlín,* Basilea, 24 septiembre de 1876.

136 Para hacerse una idea cabal de la importancia y los detalles de aquella estancia de Nietzsche en Sorrento, el texto antes citado de Paolo D'Ioiro, *Le voyage de Nietzsche a Sorrento,* resulta imprescindible.

137 § 656. *A Erwin Rohde en Zúrich,* Rosenlauibad, 28 de agosto de 1877.

138 Emanuel Probst, «Empfang bei Nietzsche: Herbst 1871», en Sander L. Gilman, *Conversations with Nietzsche. A Life in the Words of His Contemporaries,* Oxford University Press, 1987.

Cantor, caballero y espíritu libre (1878-1882)

1

A pesar de todo, a primeros de septiembre de 1877, Nietzsche regresa a Basilea para reincorporarse a sus tareas docentes. Tiene asignado un curso sobre Antigüedades de la cultura religiosa de los griegos, y un seminario sobre *Las Coéforas* de Esquilo. Pero, al día siguiente de su llegada a Basilea ya comienza a dictarle a Peter Gast una reelaboración de las anotaciones recogidas por Albert Brenner, en el invierno de Sorrento, el *Sorrenter Manuscript,* que dará lugar a *Humano, demasiado humano.* Su vida docente tiene en estos momentos algo de fantasmal, y por el contrario su vitalidad como escritor es más que notable. En diciembre, le escribirá al editor Schmeitzner ofreciéndole la publicación del texto, con un avance de su portada: «*Humano, demasiado humano*. Un libro para espíritus libres. Dedicado a la memoria de Voltaire en el centenario de su muerte, el 30 de mayo de 1778. De Friedrich Nietzsche», avisándole de que el libro «podría superar las 300 páginas», y que si la salud no se lo impide, «recibirá mi manuscrito, o al menos una parte del mismo, antes del 1 de enero». También le apremia para que el libro esté en la calle en fechas acordes con la consignada en la portada. Pero sobre todo, una de sus peticiones, en las que se preocupa de la legibilidad del texto, llama poderosamente la atención. Dice así: «Usted está tratando con un autor que ve ante sí con bastante seguridad la ceguera como destino. Ahora quiero al menos no volverme ciego con mis escritos; o más bien, quiero poder leerlos mientras tenga algo de vista. No puede enfadarse conmigo si soy algo exigente en este punto. Además me parece que redunda en su interés tanto como en el mío el que este escrito, quizá demasiado rico en pensamientos, se presente *lo menos* apretado y entreverado *que sea posible*. Así que 33 líneas como

hasta ahora»[139]. Esta demanda puede entenderse como la exigencia propia de un maestro de lectura, un profesor de filología, sin duda; pero a la vez deja presentir esos tiempos que se le avecinan a Nietzsche, en los que casi no tendrá otro interlocutor sino sus lectores y sus lecturas.

2

Al parecer, la amenaza de la ceguera dista de ser una exageración. Poco tiempo después le escribe a Cosima: «Después de que durante todo un año he buscado recobrar mi salud por todos los medios, en las últimas semanas me sometí a un cuidadoso y prolongado examen por parte de tres médicos excelentes. El resultado es todo lo triste que podía ser: los ojos son con casi total seguridad la causa de mis males, en especial de los terribles dolores de cabeza, se han constatado dos procesos inflamatorios y la ceguera parece inevitable, — si no sigo las duras prescripciones de todos los médicos: *no leer ni escribir absolutamente nada* en los próximos años. En este caso quizá *pueda* conservar el débil resplandor de visión que todavía tengo»[140]. Una semana más tarde comunicará oficialmente su situación, solicitando que se le aligere su carga docente. «Un cuidadoso examen hecho recientemente por tres médicos, me ha deparado la triste certeza de que me amenaza un peligro muy grave, sobre todo en lo que respecta a mi vista y que debo decidirme a tomar medidas mucho más drásticas. Los médicos son unánimes en la exigencia de que tendría que mantenerme absolutamente alejado por varios años de la lectura y la escritura; remito al respecto al memorándum adjunto que redactó el doctor en medicina Eiser en Fráncfort, tras consultar con los tres doctores mencionados. Si añado a esto que los dolores de cabeza me roban uno o dos días por semana, me veo obligado, para poder cumplir únicamente en alguna medida con mis obligaciones académicas este invierno, a solicitar a la Autoridad Superior de Educación la prolongación de la dispensa de mis obligaciones docentes en el *Pädagogium;* con la reserva, para mí altamente probable, de tener que verme obligado a tomar ulteriores decisiones con respecto al conjunto de mi labor docente aquí»[141].

En febrero, se le concede licencia en el *Pädagogium* por razones de salud. Poco después Peter Gast acabará el trabajo de corrección de pruebas: *Humano demasiado humano; un libro para espíritus libres (Menschlisches, Allzumenschliches; Ein Buch für freie Geister)* se publicará a finales de abril, tal como estaba previsto. Le llega entonces la noticia de que Albert Brenner ha muerto en el hospital, tras una larga agonía de más de dos semanas, el 17 de mayo; al tiempo que se anuncia su programa docente para el próximo semestre: un curso sobre los *Erga* de Hesíodo y otro sobre la *Apología de Sócrates* de Platón, más el seminario sobre *Las Coéforas*.

En Bayreuth el libro es recibido con hostilidad. Por una carta de Cosima sabemos que le bastó con leer unas pocas sentencias para comprobar que Nietzsche había caído subyugado y cautivado bajo el influjo del judío Paul Rée. Será ésta la base del argumentario que se expandió por el círculo de Bayreuth, al que hay que sumar el disgusto de algunas de sus amistades más íntimas como Erwin Rohde (quien, el 16 de junio, le escribe: «Mi sorpresa ante este último Nietzscheanum fue mayúscula como te puedes imaginar: ¡eso es lo que sucede cuando se pasa directamente del *caldarium* a un gélido *frigidarium!*»), o Malwida von Meysenburg. En carta a Paul Rée, Nietzsche se hace eco de estas reacciones: «Sería magnífico, mi querido amigo, que le hubiera proporcionado una alegría con mi libro — dado que *en el resto* he causado irritación, malentendidos y extrañeza, eso parece por todas las cartas que he recibido. Sin embargo me siento como rejuvenecido, igual a un ave de montaña posada arriba del todo, junto a los hielos, que contempla el mundo allá abajo»[142]. Y unos meses más tarde, constata la unanimidad con la que se han extendido los argumentos de Bayreuth. «Ahora *todos* mis amigos son de la opinión de que mi libro lo ha escrito *usted* y procede *de usted:* le felicito por esta nueva autoría (caso de que su buena opinión al respecto no haya variado) hoy una monstruosa carta de Lipiner, enteramente dirigida contra usted. ¡Viva el *réealismo* y mi buen amigo!»[143].

En *Ecce homo* («Humano, demasiado humano», § 5) recordará así ese momento de ruptura con Wagner: «Cuando el libro estuvo al fin listo, con la profunda perplejidad de un hombre muy enfermo, remití dos ejemplares a Bayreuth. Por un milagro de sentido en el azar, al mismo tiempo recibí un

hermoso ejemplar del libreto de *Parsifal,* con esta dedicatoria de Wagner: "A su querido amigo F. Nietzsche; R. Wagner, consejero eclesiástico". — En ese cruce de las dos obras me pareció percibir un son ominoso. Hubiérase dicho el son producido por el entrechocar de dos sables...». Y en efecto, a pesar de los intentos de la hermana de Nietzsche por mediar entre ambos (las cartas que envía a Cosima en este sentido recibirán una respuesta fría y marcando las distancias), esta coincidencia acompañará la ruptura definitiva con Wagner; aunque Nietzsche haya embellecido retrospectivamente la simultaneidad: Wagner le envía su *Parsifal* el 3 de enero de 1878, y Nietzsche no le hará llegar *Humano, demasiado humano* hasta mayo. Sea como fuere, la ruptura es irreversible. Poco después, en el número de agosto de las *Bayreuther Blätter,* Wagner atacará veladamente al discípulo descarriado, en la tercera entrega de su «Publikum und Popularität». Nietzsche, por su parte, regalará la mayor parte de las partituras dedicadas que Wagner le había obsequiado y, en adelante, no desaprovechará ocasión para subrayar y ahondar su distancia respecto del maestro.

En el mismo mes de mayo, le comunicará a Peter Gast esta sorprendente noticia: «Querido amigo, el aniversario de Voltaire me llegaron dos cosas, ambas conmovedoras y emocionantes: *su* carta y un envío anónimo desde París, el busto de Voltaire, con una tarjeta en la que sólo se encontraban estas palabras: "L'âme de Voltaire fait ses compliments à Frédéric Nietzsche"»[144].

3

Con *Humano, demasiado humano* se inicia lo que se reconocerá como un nuevo período en su evolución intelectual. El rasgo más aparente que lo singulariza es que se trata de un libro de aforismos, compuesto por un rosario de 638 fragmentos. Un libro de aforismos, en principio, no está obligado a tener ni un centro ni una trama; más que a una cadena se parecería a una constelación de puntos luminosos, relativamente autónomos entre sí. Sin embargo, en esta primera incursión suya en el género,

Nietzsche parece haber querido paliar algo la posible desorientación del lector ordenando los aforismos por bloques temáticos explícitos, según el modelo de los moralistas franceses del XVII-XVIII[145]. Algunos de sus títulos de capítulo no están tan lejos de las *Maximes et Pensées* de Nicolas Chamfort, por ejemplo, y desde luego no le hacen justicia a la virulencia del contenido.

Humano, demasiado humano es un libro de ruptura, pero de una ruptura que implica una detenida reconsideración de todo su pasado. Colli ha subrayado que sus cuadernos privados de la época «están llenos de recuerdos personales, rápidamente anotados, que se remontan hasta la infancia o la primera juventud»[146]. En la carta que le escribió a Cosima desde Sorrento, el 19 de diciembre de 1876, el propio Nietzsche ya le informaba de estas prácticas. Del mismo modo, Schopenhauer o Wagner, el cristianismo también, o su propio trabajo como filólogo en una institución del Estado (es decir, toda la atmósfera intelectual en la que ha vivido, su ámbito vital entero), estarán continuamente presentes en sus reconsideraciones. Y muy a menudo sus consideraciones adoptarán la forma de una retractación en toda regla, de una gélida dureza.

Se ha dicho que es un libro cruel, con Wagner, con Schopenhauer, consigo mismo también, un libro que es un ejercicio continuado de auto-laceración[147]. Se ha llegado a decir incluso que la etapa de pensamiento que abre este libro es básicamente racionalista (el epígrafe del *Discurso del método* de Descartes que preside el texto en el lugar del prefacio, bastaría por lo visto para justificarlo); o que esa nueva etapa de su pensamiento debería ser calificada de positivista (de nuevo el fantasma de Paul Rée, el testimonio de Lou Salomé también); o de ilustrada (por la dedicatoria a Voltaire, y tal vez en recuerdo del artículo, «Liberté de penser» en *L'Encyclopédie* de D. Diderot y J. d'Alembert…).

En realidad, el propio Nietzsche dibujó con precisión, en un borrador de prefacio, la ruta en la que se embarcaba el lector, al comenzar el libro (disponemos de la copia que llevó a cabo P. Gast, aunque presumiblemente remite a una anotación de Sorrento). Y dice así: «Cada uno de nosotros, los hombres típicos de esta época, lleva consigo adonde vaya esa susceptibilidad interna de librepensador que, en un grado inaccesible a

todas las épocas precedentes, nos hace sensibles y porfiados frente a la más ligera presión de cualquier autoridad. Es una casualidad que hasta ahora ninguno de nosotros se haya convertido por entero en el tipo de librepensador del presente [*Freigeistes der Gegenwart*], mientras que todos nosotros percibimos como con nuestros propios ojos el proyecto del mismo y el esbozo por así decir delineado de su esencia»[148]. Se trata precisamente de esto, de responder a la pregunta por el tipo de librepensador a la medida del presente, de construir esa figura largamente ensayada y discutida en las jornadas de Sorrento, que lleva por nombre espíritu libre [*freier Geist*]. Porque tras dedicar «bastante tiempo a seguir el rastro de esos grandes hombres típicos salidos de esta época y que la rebasan para ser un día los pilares de una cultura futura, el autor de este libro se ha encontrado con esa ausencia de un tipo esencial…». Lo que nos cuenta el título mismo del libro es esto exactamente: que buscando la esencia del gran hombre, sólo encontró *cosas humanas, demasiado humanas*[149]… La figura misma del gran hombre será por tanto uno de los puntos de referencia mayores de su reflexión anterior que van a ser sometidos a una crítica radical, y evacuados; el aforismo 460, «El gran hombre de la masa», nos da un ejemplo eminente de ello: «La receta para lo que la masa llama un gran hombre es fácil de dar…», comienza diciendo[150]. De lo que se trata ante todo en la elaboración del tipo del espíritu libre es de liberarlo de todas sus impurezas (llámense *Freigeist, freier Denker,* o *Freigesinnt*…), de todas las versiones acomodaticias del librepensador según los usos modernos. Y lo hace siguiendo una diagonal en la que Nietzsche ya se había ejercitado profusamente, pero ahora con una radicalidad nueva; preguntando, no ya cuál sería el modelo ideal sino cuáles serían los *deberes* de ese tipo puro de *freier Geist:* ¿a qué estaría obligado? Para ello, «buscó auxilio en el intento de ver e ir pintando poco a poco el retrato del librepensador del presente según sus indicaciones internas. Meticulosamente atento a las horas en que ese espíritu hablaba en él, descubriendo la ley de las horas, la conexión interna de esos discursos de espíritus, de espíritu se le convirtió en persona, de persona casi en figura»[151]. El resultado será un moroso y detallado inventario de todo aquello *en lo que ya no nos está permitido creer,* en tanto que espíritus libres; que constituirá el cañamazo tanto de *Humano,*

demasiado humano, como de los dos apéndices que le seguirán casi de inmediato.

Comentando este libro, escribe en *Ecce homo* («Humano, demasiado humano» § 1): «He aquí la guerra, pero una guerra sin pólvora ni humo, sin actitudes belicosas, sin *pathos,* sin aspavientos, que todo esto sería todavía "idealismo". Uno por uno los errores van siendo puestos entre hielo con calma serena; el ideal no es refutado: *se congela...* Aquí se congela "el genio", un poco más allá "el santo"; bajo un grueso carámbano se congela "el héroe"; por último se congela "la fe", la llamada "convicción", y también la compasión se enfría sensiblemente; — casi por doquier se congela "la cosa en sí"...». Y hay que añadir que con «la cosa en sí» se congelará también su trasunto schopenhaueriano, la Voluntad, marcando así su alejamiento doctrinal definitivo. Nietzsche ya no cree en la inmediatez de una Voluntad que se manifestaría en los instintos. Ha descubierto que por debajo se esconden en el hombre las consideraciones morales, los prejuicios, los ideales — que son éstos quienes guían a los instintos. Y que los errores de apreciación intelectual serán precisamente la causa de los instintos pervertidos, vueltos contra sí mismos, que Nietzsche no deja de ver por doquier en derredor suyo. Éste va a ser el combate que Nietzsche inicia aquí, podría decirse.

4

Se ha especulado mucho sobre la influencia del médico y moralista Paul Rée en el giro que Nietzsche imprimirá a su escritura a partir de su apuesta por el estilo aforístico que comienza con *Humano, demasiado humano.* Es muy posible que haya sido exagerada. Pero lo cierto es que, durante los últimos tiempos de Basilea y los primeros de errancia filosófica, Nietzsche lee las obras de Rée con suma atención y respeto, se deja aconsejar por éste en cuanto a lecturas, y se declara repetidamente partidario del *Réealismo* filosófico. *Las consideraciones psicológicas* (1875) y, especialmente, el *Origen de los sentimientos morales* (1877) son obras que causarán profunda huella en él. Refiriéndose a este último libro, Lou Salomé escribe lo

siguiente: «Este libro fue, en cierta medida, su "catecismo positivista"; le mostró la importancia de los positivistas ingleses de los que Rée había adoptado las ideas directrices, y a los que Nietzsche acabó por preferir a todos los trabajos alemanes similares. Lo que más le atraía del positivismo era la respuesta que daba a la pregunta que Rée ponía como tema central de su libro: la génesis del fenómeno moral. Para Rée este problema coincidía con el de los *fundamentos de la sanción* de los sentimientos altruistas. Se esforzaba principalmente por luchar contra la justificación metafísica de los sistemas morales, tal como había sido practicada hasta entonces. Y como tanto la ética de Wagner como la de Schopenhauer reposaban sobre el altruismo, y sobre el valor metafísico de este sentimiento, Nietzsche debía encontrar fatalmente en el libro de Rée las mejores armas para combatir las opiniones filosóficas que empezaba a rechazar. *Origen de los sentimientos morales* pronto fue el objeto de sus propias indagaciones, y la primera obra de este período [*Humano, demasiado humano*] puede definirse como un esfuerzo para tomar claramente conciencia del no-valor de su ideal precedente, examinando objetivamente la génesis de su formación. Por ello, el conjunto de su filosofía tomó una nueva orientación, y se transformó en un análisis de los errores y los prejuicios humanos; el metafísico se transformó en psicólogo e historiador, y en adelante se colocó en el terreno positivista más estricto»[152].

Dos matices deberían introducirse en esta caracterización por otra parte muy exacta de Lou Salomé. En primer lugar, la manifestación de una reserva ante el término «positivista», que no se adecúa en absoluto con la imagen que Nietzsche se ha hecho de la ciencia, según se refleja en su texto. Los ejemplos son bien numerosos, pero probablemente bastaría en este sentido remitirse al aforismo 222, «Lo que queda del arte», que concluye con estas palabras: «Así como el arte figurativo y la música son el criterio de la riqueza de sentimientos obtenida y acrecentada efectivamente mediante la religión, así en el supuesto caso de que desapareciese el arte, nunca dejarían de pedir satisfacción la intensidad y la multiplicidad de los goces de la alegría de vivir implantadas por él. El hombre científico es la evolución ulterior del artístico». Aquí la imagen de la ciencia no es la de aquello que, por recurso al reduccionismo, nos simplificaría la relación con

el mundo, sino la de aquello que permitiría expandir las conquistas del arte más allá de sus límites congénitos. Por el telón de fondo todavía pasea la figura de Sócrates haciendo música, pero en el horizonte se presiente ya la aparición de una ciencia que fuera *jovial*[153].

Y en segundo lugar, debería recordarse que, aunque publicado unos meses antes, *Origen de los sentimientos morales* se escribe a la vez y en el mismo lugar que *Humano, demasiado humano,* en Sorrento, al calor de conversaciones muy intensas en las que continuamente están involucrados sus respectivos trabajos. Debería concedérsele a Nietzsche al menos el alivio de un contrapeso a lo expresado por Lou Salomé, y recordar las palabras que le escribe a Rohde, en junio de 1878: «Búscame siempre sólo *a mí* en mi libro y no al amigo Rée. Estoy orgulloso de haber descubierto sus magníficas cualidades y aspiraciones, pero él *no* ha tenido *la más mínima* influencia en la concepción de mi "filosofía *in nuce*": ésta estaba *lista* y en buena parte confiada al papel cuando le conocí más íntimamente en el otoño de 1876. Nos encontramos situados a un mismo nivel: el placer de nuestras conversaciones fue inmenso y el beneficio para ambas partes sin duda muy grande, tanto que Rée, con amable exageración, me escribió en su libro *(El origen de los sentimientos morales)*: "Al padre de este escrito, muy agradecida, su madre")»[154].

5

Cuando comienza el semestre de invierno de 1878-1879, Nietzsche le escribe a su madre y hermana: «He superado valientemente la primera semana de clases. A cambio, cuando llegó la postal ayer domingo, estaba en la cama enfermo, la historia de siempre»[155]. Sus obligaciones docentes para el semestre consisten en un curso sobre Lírica griega y otro de Introducción a Platón, más un seminario sobre Tucídides. Pero su desarrollo se verá continuamente interrumpido a causa de sus problemas de salud. Menos de una semana más tarde, volverá a escribir a sus familiares: «Con gran *amargura,* ayer tuve que anular por primera vez la clase, ya que me encontraba mal desde el jueves por la noche»[156]. Su enfermedad se

convertirá, efectivamente, en la «historia de siempre», hasta el punto de que éste va a ser su último semestre como profesor en activo de la universidad de Basilea.

Y sin embargo, desde poco antes de que comenzara el semestre de invierno está trabajando ya en la puesta a punto de una continuación de *Humano, demasiado humano,* con toda la intensidad de la que es capaz. Sin poder contar con la ayuda de Peter Gast, que se encuentra en Venecia desde el final de la primavera, su escribiente será ahora su fiel traductora Marie Baumgartner; ella será la encargada de poner en limpio las anotaciones de Nietzsche, que muy pronto darán lugar al libro *Opiniones y sentencias varias*. «Ay, estimada señora, ocurrió como me imaginaba: un domingo de dolor infernal tras nuestra *agradable* tarde, que me regaló su bondad y me permitió mi salud… ¡Ya ve qué desgraciado es su amigo, cuán *esclavo* de su cuerpo, y *por qué* está tan sediento de libertad espiritual!»[157]. A mediados de noviembre está casi ultimado el manuscrito. «Los últimos bocados del manuscrito que le entregué ayer son los *más difíciles* de masticar, me avergüenzo de atarearla de este modo. Comience por las últimas páginas y termine por las primeras. O hágalo como usted quiera...», le escribe a Marie Baumgartner[158]. A partir de ahí, Nietzsche confía en volver a contar con Peter Gast para la última elaboración; finalmente no será así, pero de todos modos llegará a buen puerto. El último día del año se lo envía a su editor, Schmeitzner, con estas palabras: «Aquí tiene, como saludo de año nuevo, el manuscrito. ¡Por el amor del cielo, en cuanto llegue a sus manos, hágamelo saber! Viviré con miedo e inquietud hasta entonces. — Para finales de enero *podrá* estar lista la impresión, ¿verdad?». Y añade la siguiente advertencia: «Ábralo con *cuidado,* es un manuscrito compuesto de *fichas* [*es ist ein Zettel-Manuscript*]»[159]. Y es que Nietzsche había modificado completamente el manuscrito copiado por Marie Baumgartner, había recortado aforismo por aforismo y había recompuesto por entero su orden, intercalando bastantes fragmentos nuevos en diversos lugares.

A partir de principios del año 1879, la correspondencia de Nietzsche es una sucesión continua de partes de su enfermedad, la crónica de sus ataques, el detalle de cómo van menguando sus facultades. La expresión «mi vida tiene más de *tortura* que de alivio» se repite una y otra vez, como pautando la frecuencia fundamental de sus días. «*Mala* semana. He perdido las ganas de relatar los pormenores. El tiempo ha sido muy desapacible. El estómago bien, el estilo de vida todo lo juicioso que es posible. La vista es suficiente, pero ya *no* para las clases, de la cabeza ni hablo. (He tenido dolor de cabeza durante 6 días, excepto cuando dormía.)»[160]. Pocos días después, insiste: «Queridas mías, he sufrido desde la última vez de un modo indescriptible. Un ataque de cuatro días y otro de seis, ambos de la mayor virulencia — además vómitos y más vómitos (de lo que podréis deducir *cuán* terribles eran los dolores). Me he atrevido a dar sólo *una* clase — ahora, por una semana, me resulta imposible»[161].

Su antiguo alumno Ludwig von Scheffler recuerda que durante este tiempo Peter Gast había sido a menudo el único estudiante, o casi, en asistir a sus cursos, su único apoyo. Y nos ha dejado el siguiente retrato de una de sus últimas lecciones sobre Lírica griega:

> En los bancos, frente a Nietzsche, cuatro o cinco estudiantillos. Así que Nietzsche tiene auditorio de nuevo. Köselitz me explicó que esos jóvenes teólogos asistían al curso porque lo necesitaban para sus exámenes. Movían continuamente la cabeza adelante y atrás. Encontraban muy difícil de entender lo que se les decía. En cuanto a Nietzsche, ya sólo era un maestro más para esos jovenzuelos. Nada de la calma majestuosa y profética que asumía para hablarnos del pesimismo helénico. Rebuscaba nerviosamente en sus notas para encontrar las referencias. Su exposición era fragmentaria, atormentada, apagada. Sólo una vez su mirada nos conmovió con una expresión más viva, cuando se puso a criticar (igual que Burckhardt) el pedante comentario escolar de textos. Denunció en ello el pecado original de nuestra cultura. La cabeza de los pequeños hipócritas se movía todavía más sobre sus estrechos hombros, a causa de la duda: ¿debían anotar eso también…? Yo tenía el corazón desgarrado de ver a Nietzsche en tal papel. Por lo demás, su cansancio habitual se había convertido a lo largo de la lección en un

verdadero agotamiento. A la salida me saludó brevemente, con un aire distraído. «Tal vez sea ésta su última lección», me dijo Köselitz cuando Nietzsche abandonó la sala. Por lo menos fue la última vez que yo escuché las enseñanzas de Nietzsche[162].

7

Ahora le escribe a Peter Gast, acerca de sus vacaciones que están al caer, pues a partir del 22 de marzo le corresponden cuatro semanas libres. Y Nietzsche ha hecho planes, quiere volver por unos días a la vida de espíritu libre, regresar a Italia («Mi estado de salud ha vuelto a ser horrible, cerca del límite de lo soportable. "¿Que si PUEDO *viajar*?" Lo que me preguntaba con frecuencia era: ¿estaré *vivo* todavía?»). Tiene incluso un programa detallado de actividades que le comunica a Gast, a primeros de marzo. «El martes 25 de marzo a las 7.45 de la tarde llego a Venecia, y soy *embarcado* por usted. ¿Verdad? Usted me alquila un *alojamiento individual* (la habitación con una buena cama caliente): *tranquilo*. Si es posible con un balcón o una terraza, en su casa o en la mía, donde podamos sentarnos juntos, etcétera. No quiero *ver* nada si no es por casualidad. — Excepto sentarme en la plaza de San Marcos y escuchar la banda de música a la luz del sol. Todos los días festivos escucharé *misa* en S. Marcos. Quiero pasear por los parques públicos con absoluta tranquilidad. Comer buenos higos. También ostras. Siguiéndole en todo a *usted,* que es el experto. No comeré en el hotel. — El máximo silencio. Llevaré conmigo un par de libros...»[163]. Le notifica también que *Opiniones y sentencias varias* está a punto de publicarse. Y añade: «Santo cielo, puede que sea mi última obra. — Es como si me encontrara inmerso en una *temeraria calma»*. Este presentimiento de que tal vez podría ser aquél su último libro consuena con lo que Peter Gast le dijo a Ludwig von Scheffler, que tal vez fuera aquélla su última clase; dibujan una imagen de conjunto en la que lo que impera es la evidencia del deterioro, y en el aire, los presagios de una catástrofe de la que, en cierto modo, Nietzsche pone sobre aviso a su amigo en postdata: «Quiero estudiar Venecia para ver si podría vivir *allí* una LARGA

temporada (y también por muy poco dinero —), en caso de que deba *renunciar* a mi plaza en Basilea».

A mediados de marzo, se publica *Opiniones y sentencias varias (Vermischte Meinungen und Sprüche)*. El 22 de marzo Nietzsche viaja a Ginebra de vacaciones, estará allí hasta el 21 de abril en que regresará a Basilea. Para el semestre de verano Nietzsche le había pedido a Overbeck (el 18 de abril, desde Ginebra) que anunciara en su nombre un curso sobre los filósofos preplatónicos, otro de introducción a la elocuencia griega, y un seminario sobre lírica griega. Sin embargo, el 2 de mayo presentará su dimisión como profesor de la Universidad de Basilea. El 14 de junio de 1879 el Consejo de gobierno del cantón de la ciudad de Basilea resolverá atender su petición de cesar en sus funciones y acordará concederle una pensión anual de 3.000 francos en compensación por los servicios prestados a la institución desde el año 1869. Poco antes, su hermana le ha ayudado a desmantelar su casa y vender los muebles; la mayor parte de su biblioteca personal quedará por el momento almacenada en Zúrich, en Casa Falkenstein, hogar de los Rothpletz, la familia de la esposa de F. Overbeck.

8

A mediados de mayo, Nietzsche pasará unos diez días en Casa Falkenstein, invitado por los Rothpletz, y de allí se trasladará a Wiesen, en la comuna de Davos, donde permanecerá tres semanas. Está comenzando a ensayar su vida de filósofo errante, sin más ataduras que las que su mala salud le impone: empiezan así sus peregrinajes en busca de un clima, un paisaje y una calma que le ayude a sobrellevar sus dolencias. Desde Wiesen le escribirá a su hermana: «Esto es *precioso,* pero tu hermano está mal. — *Föhn*[164]. Hoy al mediodía no he comido. — Bosque, tal y como nos gusta a *nosotros,* tampoco hay aquí. ¡Pero dónde hallarlo! Desde que nos separamos la pobre máquina se ha atascado gravemente. El ataque de setenta horas, insoportable, con malísimo día previo y posterior. Cuatro días sin dormir nada. Hoy por primera vez. — Tanto peor me encuentro por ello»[165].

El 23 de junio comunica su llegada a St. Moritz, que va a significar un descubrimiento de capital importancia en su deriva de filósofo errante. Así se lo explicará a Overbeck, a su llegada: «Desde mi última postal me he pasado la mayor parte del tiempo en cama: éste es un comentario para el que me puedo ahorrar el texto. ¡Pero ahora he tomado posesión de la Engadina y me encuentro como en MI elemento, maravillosamente! Estoy *emparentado* con *esta* naturaleza. Ahora noto la mejoría. ¡Ay, cuánto lo anhelaba!»[166]. Comienza por entonces a tomar apuntes para un segundo apéndice a *Humano, demasiado humano,* el texto que se publicará con el título de *El caminante y su sombra*. En uno de sus aforismos, el 338, y bajo el título de «Sosias de la naturaleza», dará cuenta de este descubrimiento suyo de la Engandina, en estos términos: «Con agradable horror nos redescubrimos a nosotros mismos en no pocos parajes naturales; es el más hermoso sosias. Qué dichoso debe de poder ser quien tenga ese sentimiento precisamente aquí, en este aire de octubre constantemente soleado, en este travieso juego de la brisa desde temprano hasta el atardecer, en esta purísima claridad y moderadísimo frescor, en todo este carácter graciosamente serio de colinas, lagos y bosques de esta meseta que sin temor se ha tendido junto a los pavores de la nieve eterna, aquí donde Italia y Finlandia han convergido en alianza y parece estar la patria de todos los tonos de color plateados de la naturaleza; qué dichoso quien pueda decir: "en la naturaleza hay por cierto muchas cosas más grandes y más bellas, pero *esto* me es íntimo y familiar, emparentado por la sangre y más aun"».

De entre las lecturas de aquel verano, destaca una en particular: el texto de Constant Martha, *Les moralistes sous l'empire romain. Philosophes et poëtes* (Hachette, París 1865), en cuyo prefacio a la segunda edición (1866) se lee: «En este tiempo de ardientes controversias en el que cada cual se enorgullece de herir la opinión de su vecino, sin duda se nos ha agradecido nuestra equidad y la moderación de nuestros juicios. Pero es cierto que esta moderación nos ha expuesto a dos reproches contrarios. Los espíritus muy libres [*très-libre esprits*] se han sorprendido de lo que llaman nuestra complacencia con el cristianismo; de la otra parte, los cristianos demasiado fervientes se han inquietado ante nuestra viva admiración por los grandes representantes de la moral pagana…». Sin duda se trata de un libro que

acompañó de cerca la escritura de su segundo apéndice, en el que se encuentran claras sus huellas, más allá de las menciones a Cicerón, Juvenal o Luciano, especialmente en sus reflexiones sobre la contraposición entre paganismo y cristianismo.

El 11 de septiembre, todavía en St. Moritz, le envía a Peter Gast el manuscrito de *El caminante y su sombra* para que lo pase a limpio. «Querido querido amigo, cuando lea usted estas líneas, mi manuscrito, ya estará en sus manos… Ahora yo, en la mitad de la vida, estoy tan "rodeado por la muerte" que puede atraparme en cualquier instante; dada la naturaleza de mi mal, debo pensar en una muerte *repentina,* por convulsiones (aunque yo preferiría cien veces una lenta y lúcida, durante la cual se pudiera aún hablar con los amigos). Ahora me siento al respecto como el más viejo de los hombres; pero también porque *he completado* la obra de mi vida. Una buena gota de *aceite* ha sido vertida a través de mí, eso lo sé, y no caerá en el olvido. En el fondo ya he hecho la *prueba* de mi concepción de la vida: muchos más la harán. Hasta el momento, mi ánimo todavía no está abatido por los sufrimientos incesantes y penosos, a veces me parece incluso como si me sintiera más alegre y benévolo que en toda mi vida anterior: ¿*a quién* tengo que atribuir este efecto fortificante y perfeccionante? A los hombres *no,* dado que, con poquísimas excepciones, todos se "han escandalizado de mí" en los últimos años, y así me lo han hecho saber sin ambages. Lea usted, querido amigo, este último manuscrito y pregúntese en todo momento si, con todo, hay rastros de sufrimiento y de angustia; *no lo creo,* y esta creencia es ya un signo de que en estas opiniones debe haber *fuerzas* ocultas y no desvanecimientos y cansancio, que es lo que buscarán cuantos me tienen antipatía»[167].

A finales de mes, le volverá a escribir comunicándole que su salud le impide otra cosa que no sea pasar el invierno en Naumburg, cerca de su familia. «He arrendado un pequeño tramo de la fortificación medieval de la ciudad de Naumburg con forma de castillo, para cultivar hortalizas — por seis años (¡—!), como es la costumbre. Hay matas y hierbajos por doquier; en una torre de la muralla se acondicionará para mí una amplia habitación (muy arcaica) como vivienda. Tengo 10 árboles frutales, rosas, lilas, claveles, fresas y grosellas. En primavera comenzará mi labor en 10

bancales de hortalizas. — Todo es idea mía, y he tenido suerte con ella»[168]. Allí recompondrá el manuscrito copiado por Gast siguiendo el mismo procedimiento que con el apéndice anterior, aunque de un modo mucho menos drástico: troceándolo, reordenándolo e intercalando nuevos aforismos hasta el último momento, cuando el proceso de su impresión ya está en marcha. A mediados de diciembre, cuando su editor le comunica que su libro estará en la calle dos días después, no puede por menos que enviarle una nota, con un suspiro de alivio: «Me resulta algo casi increíble que *El caminante* esté terminado — llegué el 21 de junio a St. Moritz — ¡y hoy!…»[169]. El 20 de diciembre aparece finalmente *El caminante y su sombra* [*Der Wanderer und sein Schatten*].

9

El 5 de octubre de 1879 le ha escrito a Peter Gast, de *El caminante y su sombra:* «El manuscrito que usted recibió de St. Moritz ha sido comprado tan duramente y tan caro, que quizá nadie que hubiera podido evitarlo lo hubiera escrito a este precio. Al leerlo, especialmente los párrafos mayores, me horrorizo a menudo con el terrible recuerdo. Todo, con excepción de algunas pocas líneas, ha sido pensado mientras paseaba, y esquematizado a lápiz en seis pequeños cuadernos; el ponerlo en limpio me ponía enfermo casi cada vez. Unas veinte sucesiones de pensamientos, desgraciadamente muy esenciales, he tenido que dejarlas escapar, porque no encontré tiempo bastante para extraerlas de los ilegibles garabatos a lápiz; lo mismo me aconteció ya el verano pasado. Después olvido la conexión de los pensamientos. Los minutos y los cuartos de hora he tenido que robarlos de la "energía del cerebro" de que usted habla, y robarlos de un cerebro enfermo. A veces me parece que no volvería a hacerlo»[170].

Se han intentado buscar de este lado las razones que impulsaron a Nietzsche a escoger el estilo aforístico para expresar su pensamiento durante esta etapa; más allá de la influencia de Rée, cuya primera obra adoptaba esta forma, y la de los maestros franceses de éste (La Rochefoucauld, Vauvenargues, Chamfort...), frecuentados entonces por

Nietzsche. Sin embargo, estas penosas circunstancias no deben ser exageradas hasta el punto de ser tenidas por las únicas determinantes en este asunto. Y es que su opción por el aforismo es también efecto de su desdén crítico hacia la mendacidad perezosa que implica para el pensamiento toda voluntad sistemática; y hacia su falta de coraje, también. Por el contrario, el aforismo pertenece por entero a otro espacio, el de lo fragmentario, en donde la unidad discursiva no se presupone, y el pensamiento debe aclimatarse a un espacio en verso libre. Es una forma que expresa la inquietud del pensamiento que busca, la movilidad de un pensamiento viajero que trata de ir más allá de lo que se piensa solo, como encadenándose por sí mismo, contando los pasos… Además, el aforismo no sólo le permite multiplicar los puntos de vista posibles sobre una determinada cuestión, también le permite ensayar una variedad incontable de tonos, que son otros tantos modos de interpelar al lector, forzándole a posicionarse y a la vez a cuestionar su posición, forzándole a pensar… ¿por sí mismo? La pregunta debería quedar bailando en el aire si se tiene presente el último de los diez mandamientos de la «Escuela del estilo» que no mucho después escribiría para Lou Salomé: «No es *ni sensato ni hábil* privar al lector de sus refutaciones más fáciles; es muy sensato y *muy hábil,* por el contrario, dejarle el cuidado de formular *él mismo* la última palabra de *nuestra* sabiduría»[171]. Probablemente el enigma, el desafío, el oráculo podrían ser buenos ejemplos de las potencias que se han atribuido al pensamiento fragmentario.

Pero, en alguien tan proclive al transformismo como Nietzsche no debe descuidarse en este punto tampoco la pregunta acerca de qué máscara pretendía adoptar con su elección de género expresivo. En su carta de finales del verano de 1878 al musicólogo Carl Fuchs, en la que le desaconseja que escriba en contra de Wagner, leemos la siguiente respuesta indirecta a esta cuestión. Dice allí: «Una combinación única de facultades y conocimientos le autorizan a usted a describir lo característico en el estilo de cada uno de los grandes maestros, y ello, a mi entender, por primera vez. Haga usted esto primeramente y en forma de tesis, aforísticamente, en la forma más condensada y con la más precisa expresión. Medio millar de proposiciones y observaciones musicales de usted, la quintaesencia de sus

experiencias, le dará a usted nombre y posición. Pero nada, en cambio, periódico y menudo — sean "cartas" o artículos para revistas — antes de que se haya mostrado usted como una totalidad»[172]. Cabría preguntarse entonces si, de un modo aparentemente paradójico, mediante su arte del fragmento Nietzsche también aspiraba a mostrarse como una totalidad, esa totalidad de sí que trabajosamente luchaba por conquistar; si no acaso y también alcanzar «nombre y posición».

10

Comentando la obra de Baudelaire, Paul Bourget caracteriza el estilo decadente como «aquel en el que la unidad del libro se descompone para dejar paso a la independencia de la página, la página se descompone para dejar paso a la independencia de la frase, y la frase para dejar paso a la independencia de la palabra»[173]. Según esta caracterización, la apuesta nietzscheana por el estilo aforístico o fragmentario caería plenamente dentro del ámbito de lo decadente, lo que sería a todas luces incompatible con el impulso que mueve su pensamiento. Walter Kaufmann, tratando de mediar en esta cuestión, llama la atención sobre el uso de este estilo por parte de Nietzsche, de un modo que merece retenerse. «El estilo aforístico de Nietzsche aparece como un interesante intento de trascender el laberinto de conceptos y opiniones con el fin de alcanzar los objetos mismos. El "estilo de decadencia" es metódicamente empleado al servicio del "experimentalismo" de Nietzsche. Los términos clave que Nietzsche utiliza una y otra vez son ahora *experimento* y *Versuch*[174], pero habría que tener en cuenta que *Versuch* tiene no sólo el significado de "intento", meramente, sino que puede tener también el característico sentido científico de "experimento": en alemán es muy apropiado hablar de *Versuch* como lo propio del quehacer científico. Cada aforismo o secuencia de aforismos –y en los últimos trabajos de Nietzsche algunas de estas secuencias tienen un centenar de páginas y el estilo aforístico se mantiene tan sólo superficialmente– puede considerarse como un experimento mental [*thought experiment*]. La discontinuidad o, hablando positivamente, el gran

número de experimentos, refleja la convicción de que hacer un solo experimento sería unilateral [*one-sided*]... Nietzsche insiste en que el filósofo debe estar dispuesto a hacer experimentos nuevos; debe mantener una mente abierta y estar preparado, si es necesario, para "declararse en todo momento sin temor *en contra* de su anterior" opinión *(La gaya ciencia,* 296) –igual como se esperaría de un científico que revisara sus teorías a la luz de los nuevos experimentos–». Y unas líneas más adelante, matizando la noción de experimento de pensamiento, añade un par de precisiones sobre la figura del *Versucher* que son muy relevantes: «Hay que recordar que Kant, en el prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura,* habló de un "experimento de la razón pura" –refiriéndose a un tipo particular de experimento cuyo resultado podría brindar la confirmación decisiva de toda una visión del mundo–. Nietzsche no lo entendía en este sentido. De hecho, creía que tenía que romper con la tradición filosófica de siglos precisamente en este punto. "Las cuestiones y experiencias [*Versuche*] pequeñas y simples eran consideradas como despreciables… Su deseo íntimo era, en suma, resolverlo todo a la vez… La ambición sin límites… de ser el *descifrador del mundo,* colmaba los sueños del pensador… Y ha habido muchos… Schopenhauer el último, que creyeron ser este hombre único" (*Aurora,* 547). Los filósofos del futuro, piensa Nietzsche, no deberían engañarse así. No deberían eludir las pequeñas cuestiones, sino considerarlas en lo que valen y no como corolarios de un sistema de soluciones para problemas preconcebidos».

La referencia a los filósofos del futuro que hace Kaufmann remite a *Más allá del bien y del mal,* aforismo 42, donde Nietzsche escribe: «Un nuevo género de filósofos está apareciendo en el horizonte: yo me atrevo a bautizarlos con un nombre no exento de peligros. Tal como yo los adivino, tal como ellos se dejan adivinar — pues forma parte de su naturaleza el *querer* seguir siendo enigmas en algún punto —, esos filósofos del futuro [*Philosophen der Zukunft*] podrían ser llamados con razón, acaso también sin razón, *tentadores* [*Versucher*]. Este nombre mismo es, en última instancia, sólo una tentativa [*Versuch*] y, si se quiere, una tentación [*Versuchung*]».

Conviene retener pues que si el aforismo es el arma de los espíritus libres, es también lo propio del *Versucher;* que ambos comparten el pensar la realidad por medio de experimentos de pensamiento[175].

11

A principios de 1880, Nietzsche le escribe a Malwida von Meysenburg lo siguiente: «En cuanto a suplicios y renuncias, mi vida en los últimos años puede ser comparada con la de los ascetas de cualquier época; a pesar de ello, he aprovechado mucho estos años para purificar y pulir el alma — y para esto ya no necesito ni arte ni religión. (Como ve, estoy orgulloso de ello; de hecho, el completo desamparo es lo que me ha permitido descubrir mis verdaderos recursos.) Creo que he realizado la obra de mi vida, desde luego como alguien a quien no se le ha concedido tiempo. Pero sé que he derramado para muchos una gota de buen aceite y que he dado a muchos una indicación hacia la auto-elevación, el carácter pacífico y el sentido de lo justo. Esto se lo escribo a usted con posterioridad, pues en realidad debería haber sido dicho al completar mi "Humanidad" [alusión a *El caminante y su sombra*]. Ningún dolor ha sido capaz, ni debe serlo, de inducirme a dar un falso testimonio sobre la vida, *tal como yo la conozco*»[176]. Y en efecto, Nietzsche ya no necesita «ni religión ni arte»; y éstos serán los cambios más visibles que se han destacado de esta nueva andadura suya. Pero conviene atender también al modo en que esto se lleva a cabo: cómo del más profundo desamparo se extrae la fuerza de levantar un pensamiento, sobre sus propios recursos. Nietzsche ha puesto sobre la mesa todas las convicciones pasadas, sus filias y sus fobias incluso, mayores y menores. Y las ha cuestionado una a una, desde todos los ángulos. Con una pregunta que de continuo dobla en eco cada uno de los aforismos del ciclo entero de *Humano, demasiado humano:* ¿De veras *es necesario* seguir pensando *esto?* Con todas las secuelas que la pregunta acarrea, desde las más analíticas (¿En virtud de qué se hace necesario pensarlo, qué lo permite, qué lo exige?, por ejemplo) hasta la más íntimas (Pensándolo, ¿falto a mi deber de espíritu libre? ¿Estoy permitiéndole a mi pensamiento la pereza o la

cobardía? ¿No puede irse más allá?, por ejemplo). Nietzsche es ahora un solitario, y en St Moritz describía así qué era serlo: «El solitario dice: ahora mi reloj vive al día. Antes era moral y un indicador de deberes»[177]. Su pensamiento ya no necesita ponerse al servicio de nada, pero debe hacer limpieza ante todo, evacuar todo aquello que había pensado antes al servicio de algo; de lo contrario, ¿cómo podrá dar principio a un pensamiento que el espíritu libre reconozca como propio? Y hay que recordar que al hablar de espíritu libre se habla también de un movimiento cuya única meta está en probar hasta dónde es capaz de libertad un espíritu[178].

En la carta a Malwida von Meysenburg, aunque no dice lo mismo, utiliza palabras que son las mismas que las que le escribía a Peter Gast, el 11 de septiembre pasado, desde St Moritz, acompañando el envío del manuscrito de *El caminante y su sombra:* la misma «obra de mi vida», la misma «gota de aceite»… Han pasado cuatro meses entretanto. Es como si Nietzsche cerrara ahora la puerta que abrió entonces. Ahora está todavía en Naumburg, pasando «el invierno con menos sol» de toda su vida, pero se prepara para irse lejos. Con la fraternal anfitriona de Sorrento hace ahora la misma reverencia que usó con Gast, su lazarillo filial, para saludar el nacimiento del último apéndice de *Humano, demasiado humano*. Ahora lo despide.

12

El 14 de febrero del 80 está en Riva esperando a Peter Gast, ha comenzado su soñado periplo italiano; de momento es una parada camino de Venecia, partirá hacia allí el 13 de marzo. Al llegar le informará a su hermana: «Anteayer llegué a Venecia, la última semana en Riva estuve *muy* enfermo. Aquí vivo bien, tranquilo, tengo precisamente la estufa caliente; la plaza de San Marcos está cerca. Ayer hizo buen tiempo, aunque frío, no obstante pude tomar algo en la terraza de un café, con música, todo estaba adornado con banderas y las palomas de San Marcos volaban pacíficamente alrededor. Callejuelas llenas de sombra y ruidosas, con pavimento duro y

muy lustroso». Y pocos días más tarde, rechaza su propuesta de someterse a una cura médica en Hamburgo, explicándole que no desea moverse, en estos términos: «¡Mientras tanto este terrible viajar de una punta a otra ha tenido fin! Y aquí hago el experimento [*Experiment*], muy necesario, de si un clima decididamente *"depresivo"* (hablando en términos médicos) no sienta mejor a mi cabeza que el excitante, el único probado hasta ahora. Venecia ejerce sobre muchos enfermos de la cabeza una influencia favorable»[179].

La relevancia de la figura de Peter Gast queda plenamente manifiesta cuando se pasa revista al trabajo llevado a cabo por Nietzsche en Venecia, tanto en lecturas, como en escritura. El listado de sus lecturas, de los libros que solicita y reclama es inacabable. Un buen ejemplo de su voracidad lectora lo hallamos en carta a Overbeck: «¿Te sería posible prescindir durante 4 semanas de 2 libros teológicos? Esto es, *Die Anthropologie des Apostels Paulus* de Hermann Lüdemann y el libro sobre *Justino* [Moritz von Engelhardt, *Das Christentum Justins des Märtyrers*, Erlangen 1878] que me has referido con frecuencia. Además me gustaría el ensayo publicado de Wackernagel sobre los brahmanes [Jacob Wackernagel, *Über den Ursprung des Brahmanismus,* Basel 1877] y su otro ensayo (¿no publicado?) sobre el budismo. ¿Lo has visto en alguna ocasión?[180] — He releído tu *Cristiandad* [Franz Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie,* Leipzig 1873], disfrutando muchísimo de la extraordinaria riqueza de contenidos y la admirable disposición; me he vuelto un poco más digno de esta lectura, pues en el ínterin he reflexionado sobre una gran variedad de cosas, bajo todos los puntos de vista»[181]. De sus ansias por leer todavía más, y de que no se le escape ningún libro susceptible de ofrecer «algún material para mis hipótesis», nos da un buen testimonio de nuevo en carta a su hermana: «Si tú, mi querida hermana, al leer la *Revue des deux mondes* encuentras muy recomendable un libro (histórico o filosófico), házmelo saber, te estaré muy agradecido»[182]. Igualmente, sabemos también por su correspondencia que si en Wiesen le atormentaba el *Föhn* ahora será un viento africano, el *sirocco*, quien le persiga a menudo...

A lo largo de los meses de mayo y junio le dicta a Peter Gast una selección de las notas que ha tomado desde principios de año, con el título en italiano: *L'Ombra di Venezia,* primera versión de lo que será *Aurora.* El calor se le hará sin embargo asfixiante y se pondrá en marcha a principios de julio en busca de un clima más agradable; recalará finalmente en Marienbad, donde piensa pasar tan sólo unas pocas semanas, pero finalmente se quedará hasta finales de agosto, aunque su estancia allí acabará por resultarle altamente depresiva[183].

13

A primeros de septiembre, vuelve a Naumburg donde hace planes para el semestre de invierno, como si todavía el calendario escolar marcara el pasar de los años. De allí, viajará a Heidelberg, visitando Basilea para encontrarse con Overbeck. En octubre, se traslada a Locarno, y luego a Stressa. A partir del 8 de noviembre se establece en Génova, con la intención de concluir lo que será *Aurora* (por el momento lleva un título en el que ya había pensado en 1877, *La reja del arado*), en la más absoluta soledad. Así, le escribe a Overbeck al poco de llegar, tras haber pasado unos primeros días muy angustiosos: «Me estoy reponiendo ahora de un ataque verdaderamente furioso y, apenas tras haberme quitado de encima tal sufrimiento de dos días, mi locura anda de nuevo, desde que me despierto por la mañana temprano, tras cosas totalmente increíbles, y no creo que a ningún habitante de buhardillas le haya alumbrado la aurora cosas tan agradables y deseables. Ayúdame a mantener esta clandestinidad, desmiente mi presencia en Génova, — durante un buen lapso de tiempo tengo que vivir sin contacto humano y en medio de una ciudad cuyo idioma no conozco, lo repito, — *tengo;* ¡no temas por mí! Vivo como si los siglos no fueran nada y sigo mis pensamientos sin pensar en la fecha y los periódicos...»[184].

Las lecturas que le acompañan en esta ocasión siguen una pauta diferente que las del encierro laboral de Venecia, aunque es indudable que continúa a la caza de materiales para sus hipótesis. Pero ahora se trata de Stendhal, Pascal, de nuevo Emerson… Sin olvidar un libro curioso, que en

sus notas personales está muy presente, las *Memoires* de Madame de Rémusat (Claire Élisabeth Jeanne Gravier de Vergennes, condesa de Rémusat), publicadas por su nieto, en 1880. Las memorias comienzan con el nombramiento de Rémusat como prefecto de París, en 1802, con lo que, poco después, Madame de Rémusat se convertía en dama de compañía de Madame de Bonaparte, *dame du palais* para ser más precisos. El relato comienza en St. Cloud, en 1802, y sigue el día a día en la corte de Napoleón hasta 1808, con la guerra en España y la abdicación del príncipe de Asturias. En el prefacio del editor, su nieto justifica el interés del texto con este argumento: «Aunque las memorias sobre la época sean numerosas, nunca se ha hablado con detalle e independencia de la vida interior del palacio, y había buenas razones para no hacerlo»[185]. Por lo visto, ése era el motivo de la fecha tan tardía de una publicación que relataba los suficientes detalles como para herir muchas susceptibilidades. El retrato de Napoleón que se desprendía de su narración fascinó profundamente a Nietzsche. Y sin duda, una crónica en proximidad de siete años (cruciales) de la vida del que había sido tenido por el hombre más poderoso de la tierra ofrecía un material excelente para las hipótesis del *Versucher,* en su andadura actual; un excelente tapete sobre el que arrojar los dados.

14

El 8 de enero le envía Peter Gast el último manuscrito de *Aurora,* con estas palabras: «estoy contento de haberme liberado completamente del manuscrito. Ahora puedo decir una vez más: "Amigo, en sus manos encomiendo mi espíritu" [Lucas 23:24]. Escribo demasiado mal y lo veo todo torcido. Si usted no adivina lo que pienso, el manuscrito resultará indescifrable. (En sus dos últimas cartas he comprobado con gran deleite en qué *vecindad* discurren nuestros pensamientos — desgraciadamente no puedo responder como quisiera, ¡perdóneme!) Ahora quiero ver si consigo mantener de nuevo la "*vida*"; he terminado mi *tarea* y pienso con buena conciencia en el porvenir — ¡venga *como* venga!»[186]. Y, al parecer, fue realmente muy penoso para Peter Gast lograr pasar a limpio los papeles que

recibió de Nietzsche. A pesar de ello, el 9 de febrero está ya en manos de Nietzsche una copia lista para ser enviada al editor. La alegría de Nietzsche es grandiosa, y será bajo esa emoción que dibujará las últimas modificaciones del texto. «He estado leyéndolo y luego he salido a pasear durante algunas horas, con el corazón lleno de emoción hacia usted y la naturaleza. Me parece un libro sustancioso, pero *difícil*. En las mañanas de este febrero maravilloso he escrito además un apéndice, para que el conjunto resulte *inequívoco*. — Pienso que le satisfará. ¿Puedo enviarle este apéndice? — También quiero cambiar el título; es una idea que me ha sugerido usted al elegir como *lema* ese verso, apuntado al azar, del himno a Varuna: ¿por qué no titular el libro "*Una aurora* — Pensamientos sobre los prejuicios morales, etc."? ¡Contiene una variedad tal de colores, y el rojo en particular! ¡Piense un poco en ello!»[187]. El sentido del cambio de título está claro: sí con «la reja del arado» se aludía al trabajo de *remover la tierra* para hacer aflorar lo que estaba bajo la superficie, ahora el acento se carga sobre la luz que *viene iluminar* lo oculto.

En marzo el manuscrito va finalmente camino de su editor, Schmeitzner, mientras Nietzsche hace planes para instalarse en Túnez, y está buscando la complicidad de Gresdorff en el asunto[188]. Le llegan noticias de que en Bayreuth se discute si publicar el viejo llamamiento de Nietzsche a los alemanes (*Mahnruf an die Deutschen,* rechazado en 1873), en las *Bayreuther Blätter.* Y poco antes de abandonar Génova, le escribe a E. Rohde: «Ay, amigo, me toca así seguir alimentándome "de mi grasa": ¡o, como bien sabe todo el que lo ha intentado alguna vez, beber de mi *sangre*! Y así, no perder la sed de uno mismo es tan importante como evitar beberse a sí mismo *hasta la última gota*. Pero en conjunto estoy asombrado, quiero confesártelo — por *la cantidad* de fuentes que el ser humano consigue hacer brotar dentro de sí. Incluso uno como yo, que sin duda no es de los más ricos. Creo que si poseyese todas esas cualidades que tú tienes, muy superiores a las mías, me volvería arrogante e insoportable. Ahora ya hay momentos en que doy vueltas por las alturas de Génova, con miradas y sentimientos parecidos quizás a los que antaño dirigiera ese bienaventurado Colón precisamente desde aquí arriba hacia el mar y hacia todo futuro». Y, en relación con los problemas con su mala salud que continuamente debe

superar, añade estas significativas palabras: «… no le deseo a nadie esta suerte, a la que sólo empiezo a habituarme porque empiezo a darme cuenta de que puedo hacerle frente»[189].

El 1 de mayo Nietzsche deja Génova y se encuentra con Peter Gast en Vicenza, desde donde viajarán hasta Recoaro, su lugar de destino: «para corregir mi libro junto al señor Köselitz y gozar de bosques, montañas y amistad», le escribe a su hermana[190]. La corrección de las pruebas les llevará hasta entrado el verano; finalmente, el 8 de julio se publica *Aurora,* con el subtítulo de *Reflexiones sobre los prejuicios morales (Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile).*

Aurora y el invierno genovés acaban de consolidarse así como un paso más en esa búsqueda de la *gran salud* que Nietzsche comienza a barruntar como posible*,* y son precisamente el signo de ese esfuerzo. En *Ecce homo* («Por qué soy tan sabio»*,* § 1), lo recuerda de este modo: «En el año treinta y seis de mi existencia llegué al punto más bajo de vitalidad — aún vivía, pero no veía tres pasos delante de mí —. Entonces — era el año 1879 — renuncié a mi cátedra de Basilea, sobreviví durante el verano cual una sombra en St. Moritz, y el invierno siguiente, el invierno más pobre de sol de toda mi vida, lo pasé, *siendo* una sombra en Naumburg. Aquello fue mi mínimo: *El caminante y su sombra* nació entonces. Indudablemente yo entendía entonces de sombras... Al invierno siguiente, mi primer invierno genovés, aquella dulcificación y aquella espiritualización que están casi condicionadas por una extrema pobreza de sangre y de músculos produjeron *Aurora.* La perfecta jovialidad, incluso exuberancia de espíritu que la citada obra refleja, se compaginan en mí no sólo con la más honda debilidad fisiológica, sino incluso con un exceso de sentimiento de dolor». Y más adelante añade: «Casi cada una de las frases de este libro está ideada, *pescada* en aquel caos de peñascos cercano a Génova, en el cual me encontraba solo y aún tenía secretos con el mar. Todavía ahora, si por casualidad toco este libro, casi cada una de sus frases se convierte para mí en un hilo, tirando del cual extraigo de nuevo algo incomparable de la profundidad: toda su piel tiembla de delicados estremecimientos del recuerdo».

15

El subtítulo de *Aurora* es bien explícito, *Reflexiones* [*Gedanken*] *sobre los prejuicios morales;* y con él, nos dice Nietzsche, comienza su combate contra la moral: el Nietzsche inmoralista acaba de nacer. Aunque ello no sea enteramente cierto, en la medida en que sus textos inmediatamente anteriores ya avanzaban en esa dirección[191], la verdad es que la problemática aquí se precisa y radicaliza considerablemente; progresando en el sentido que más tarde se acogerá bajo la consigna de la *transvaloración de todos los valores.* Ahora el objetivo polémico de su prosa son los valores, explícitamente, mientras que en el ciclo de *Humano, demasiado humano* su presencia quedaba en cierto modo opacada ante la estridencia de otros objetivos más llamativos: Schopenhauer y la filosofía, Wagner y el arte, y sobre todo, el cristianismo; mediante el que, de rechazo, se abría a una nueva franja de lectores, más numerosa y, sobre todo, mucho más diversificada y anónima. La vía regia que conduce a la crítica de los valores será precisamente la noción de prejuicio, *rumiada* morosamente durante su invierno genovés[192]. Y es que el concepto de *valor* permite desplazamientos que enriquecerán notablemente las posibilidades de nociones como prejuicio o creencia; en primer lugar habilitando la pregunta por sus condiciones de posibilidad pulsionales (y dotando entonces y cada vez más a su análisis psicológico de un soporte en la fisiología), y en segundo lugar, comenzando a plantear la posibilidad de la creación de nuevos valores (que dará lugar a la transvaloración), y con ella la pregunta por el porvenir de la humanidad. Será desde este desplazamiento como se cuestionarán los prejuicios de entender la esencia de la moral como igual al deber (Kant), a la compasión (Schopenhauer) o a la utilidad (Spencer), por ejemplo, denunciando que, al hacerlo así, se obvia el problema de *la raíz* de donde brota la valoración moral; se esquiva una pregunta primera y muy sencilla: ¿qué quiere decir moral?

Los puntos cardinales del problema quedan fijados ya en el aforismo 9, «Concepto de la moralidad [*Sittlichkeit*] de las costumbres», precisamente a partir de ahí: «Consideremos, por ejemplo, la *tesis principal:* la moral no es otra cosa (por tanto, *no es más*) que la obediencia a las costumbres,

cualesquiera que sean, y éstas no son más que la forma *tradicional* de obrar y de valorar. Donde no manda ninguna tradición, no hay moralidad; y cuanto menos está determinada la vida por la tradición, más reducida es la esfera de la moral». El punto uno es éste; y podría ser la lección de un filólogo que explica el sentido del término, puntualizando. Pero a renglón seguido, de inmediato, aparece una nueva puntualización que abre paso al espíritu libre: «El hombre libre es inmoral [*unsittlich*], porque *quiere* depender en todo de sí mismo, y no de un uso establecido. En todos los estados primitivos de la humanidad, lo "malo" se identifica con lo "individual", lo "libre", lo "arbitrario", lo "desacostumbrado", lo "imprevisto", lo "imprevisible"». A distancia se establece el segundo punto, el individuo que desea ser tal, tendencialmente en el polo opuesto a la obediencia a la tradición. Pero *tendencialmente,* quiere decirse que debe pensarse no como una contradicción sino en términos de grado, como los pasos que propician la individuación respecto de la obediencia, contándolos con la cautela del espíritu libre que se adentra en lo desconocido. Y debe ser él quien responda a lo que hay que preguntarse a continuación: «¿Qué es la tradición [*Herkommen*]? Una autoridad superior a la que se obedece, no porque lo que ordene sea *útil* y *conveniente,* sino por el hecho mismo de que lo *manda.* ¿En qué se diferencia este sentimiento de respeto a la tradición del miedo [*Furcht*] en general? En que el sentimiento de respeto a la tradición es el miedo a una inteligencia superior que ordena, a un poder incomprensible e indefinido, a algo que trasciende lo personal». Y remacha así: «Hay *superstición* [*Aberglaube*] en este miedo». Sobrevolará entonces algunas formas del ascetismo moral, como la moral de la victoria del individuo sobre sí mismo y las paradojas implícitas a este juego, hasta que de nuevo comparezca el espíritu libre: «Lo que la moralidad de las costumbres exige es que el individuo se debe sacrificar. Los moralistas que, como los émulos de Sócrates, aconsejan al *individuo* que se domine a sí mismo y que sea sobrio en orden a su propia *ventaja,* a su personalísima clave de la felicidad, *constituyen una excepción*. Tales moralistas, categóricamente reprobados por todos los representantes de la moral de las costumbres, abren otro camino, se separan de la moralidad, como inmorales [*Unsittliche*], y en el sentido más profundo de la palabra, son *malos».*

Hablará entonces de la culpa [*Schuld*] que sienten tales «espíritus raros, selectos, originales» que marchan a contrapelo de lo establecido, para acabar concluyendo: «Bajo el imperio de la moralidad de las costumbres, cualquier originalidad ha llegado a arrastrar la pesadilla de la mala conciencia [*böses Gewissen*]; hasta el presente, el firmamento de los individuos selectos [*der Besten*] está aún más ensombrecido de lo que cabía esperar».

Es tan sólo un aforismo, del primer libro, y sin embargo la impresión que ya se desprende es la de hallarse ante un Nietzsche plenamente dueño de los recursos por los que le reconoceremos, por entero. Hace buena la sentencia que escribiría al final de su vida lúcida en *El crepúsculo de los ídolos* («Incursiones de un intempestivo», § 51): «El aforismo, la sentencia, en los que yo soy el primer maestro entre los alemanes, son las formas de la "eternidad"; es mi ambición decir en diez frases lo que los demás dicen en un libro — lo que todos los demás no dicen en un libro…». Él mismo lo muestra en este aforismo, donde las menciones al ascetismo, a la culpa, y a la mala conciencia permiten ver aquí un anticipo concentrado del que *La genealogía de la moral* sería el tardío desarrollo[193]. El mismo Nietzsche parece anticipárnoslo cuando abre el libro primero de *Aurora* con el aforismo «Racionalidad posterior» [*Nachträgliche Vernünftigkeit*], en el que cabe ver una primera caracterización cumplida del procedimiento genealógico: *«*Todas las cosas que duran largo tiempo se van impregnando poco a poco y hasta tal punto de racionalidad que llega a ser inverosímil que procedan de la irracionalidad. ¿Acaso puede hacerse la historia de una génesis sin que sea sentida como algo paradójico y sacrílego? ¿En qué se ocupa constantemente el historiador, sino en *contradecir*?».

16

Probablemente, no sería inadecuado decir que la contraposición mayor, que engloba todas las críticas de los prejuicios morales llevadas a cabo en *Aurora,* como presidiéndolas, es la que confronta al individuo con el rebaño (y la disciplina que el individuo se impone para seguir siendo individuo

frente a la disciplina que ejerce sobre sí mismo para diluirse en el rebaño). Y que su desafío invitaría a atreverse a ser un individuo frente al acomodo en la pertenencia al rebaño, cuyas exigencias morales no vienen fundadas sino en el miedo. Y que de lo que se trataría entonces es de sustituir los *prejuicios* (atávicos, impensados y propios del rebaño) por *juicios* (nuevos valores *creados* por el individuo en tanto que "espíritu libre"). De hacerlo así, muy probablemente se le haría justicia a todos los meandros que dibujan los aforismos del texto; permitiría acogerlos a todos bajo un mismo diapasón. Sin embargo, no acaba de ser completamente factible, por un detalle, un escrúpulo literalmente, una piedra en el zapato. Y es que la noción de rebaño no acaba de estar a su alcance en esos momentos, por eso apela a la muy alemana «moralidad de las costumbres», porque todavía no puede hablar de la obediencia al rebaño. Si se relee la cita efectuando la sustitución se comprobará que son perfectamente intercambiables (y también cómo se reequilibran los matices del sentido de la frase al hacerlo). El concepto de rebaño está a punto de aparecer, en aquellos momentos, pero todavía no ha aparecido. Es cierto que en *El caminante y su sombra* se encuentra una vez el término (§ 233), pero es la mera constatación de que si alguien huye del rebaño, el rebaño le perseguirá, que «lo gregario» funciona de esta manera. Luego no anota nada al respecto, no usa el término. Hasta que en sus papeles de la primavera de 1881 se produce la eclosión, Nietzsche se pone a pensar en el rebaño, intensamente, mueve la noción en todas direcciones, incluso los átomos se entienden como gregarios, en tanto que agregados de partículas (en 11 [130]). No hace muchos días que acaba de entregar el manuscrito de *Aurora* al impresor, y es como si lo que estaba gestándose ahí, de pronto compareciera. Produce una sensación muy curiosa seguir el rastro de la emergencia del concepto en sus notas póstumas, desde este punto hasta la publicación de su siguiente obra, *La gaya ciencia*. Allí sí comparecerá y desde el primer momento, en el aforismo 1, «Los maestros de la finalidad de la existencia» [*Die Lehrer vom Zwecke des Daseins*], en la segunda frase, cuya primera versión data del 10 de septiembre. Pero es como si antes no hubiera existido. Y sin embargo, la encontramos anotada de su puño y letra al margen de una página del texto de Herbert Spencer, *The data of Ethics* (Williams and Norgate, Londres

1879), «*rebaño*» [*Heerde*]. En el capítulo IV del libro («Ways of judging conduct»), parágrafo 19; donde Spencer critica la noción de derecho natural de Hobbes y la defensa de la autoridad civil como origen de todas las reglas de conducta, contraponiéndole una humanidad en evolución hacia la armonía. Allí está escrita, en un libro que leía en la primavera veneciana de 1880, con Peter Gast, mientras trabajaban en *Aurora*. ¿Quiere decir esto que la noción sí estaba a su alcance, pero que en cierto modo estaba *reservándola*? Por lo menos hay que consignar que se trata de una afirmación que podría defenderse.

17

«Me siento ofendido en mi orgullo de científico cuando vosotras, por vuestra parte, me proponéis nuevas curas y pensáis incluso que "no me ocupo de mi enfermedad"», les escribe a su madre y su hermana por entonces; y este enfado da ocasión para que queden documentadas las atenciones que dedica a su enfermedad, casi desde que se despidió de Basilea. «Hasta ahora llevo sólo 2 años curándome a mí mismo, y si cometí errores, siempre fue debido a que terminé por ceder a los solícitos consejos de los demás y he seguido haciendo pruebas. Entre estos ensayos está la estancia en Naumburg, y luego la de Marienbad, etc. Todos los médicos concienzudos, además, me han sugerido que posiblemente sólo me curaría después de un *considerable* número de años, y sobre todo tengo que intentar eliminar las graves repercusiones derivadas de todos esos métodos de cura equivocados, a los que he estado sometido durante tanto tiempo». Y remacha, con la misma autoridad: «El hecho es que, de ahora en adelante, pretendo ser absolutamente el médico de mí mismo, y quiero que se diga de mí que también he sido un *buen* médico — y no sólo para mí»[194].

El espíritu libre, nacido como médico de la cultura, se acompaña ahora en lo privado con la ocupación de ser médico de sí mismo. Y sabemos que habla completamente en serio, da claro testimonio de ello una carta que le dirige a su editor un mes antes, solicitándole el envío de un listado de libros sobre el asunto, que van desde una terapia fundada en la histología y la

patología celular a un tratado de higiene, un compendio de medicina práctica, un manual de fisiología o un libro de divulgación sobre la química de la vida cotidiana. Y lo que sorprende más todavía es su fecha de edición, son todos de aquel mismo año, parecen ser la demanda, no de alguien que comienza a interesarse por un tema sino más bien la de quien se mantiene al día[195].

Si se quiere, no debería parecer extraño; las sectas filosóficas de la Antigua Grecia incluían este rasgo, formaba parte de la sabiduría saber ocuparse de sí mismo en todos sus aspectos. Nietzsche se siente filósofo y *en qué consiste ser filósofo* es una pregunta que nunca dejará de rondarle; ahora, su viaje es un viaje a las raíces de los problemas, ¿qué hay de extraño entonces en que pruebe una práctica con la que se ejercitaron algunos de los más celebrados filósofos arcaicos? Probablemente nada, añade matices en todo caso. Lo sorprendente es el modo en que la manifestación de este aspecto de su vida viene a modificar la percepción de lo que acaba de leérsele, componiendo de otro modo la imagen del autor que habla, dando otra dimensión a la autoridad desde la que habla. Si se quiere, lo sorprendente es que el espíritu libre haya eclosionado también en su propio ser de enfermo sometido a tratamiento, tomando las riendas, convirtiéndose en médico de sí mismo. Pero la mayor sorpresa aparece al pararse a pensar en los detalles que implica esta torsión, porque de lo que se trata entonces es de tomar la propia enfermedad como un campo de pruebas, donde escuchar y aprender; se trata de desplegar una renovada atención a las temperaturas, la luz, la humedad, la altura sobre el nivel del mar, y a las dietas, las rutinas, los ejercicios, el trabajo y el descanso, los remedios y sus dosis; medirlo todo en grados de intensidad, establecer los cotejos y sus variaciones concomitantes… Implica en definitiva abrir una nueva dimensión mediante la puesta en obra de una atención reflexiva a los matices de cada sensación que proviene del cuerpo, con oído de músico. Una tarea que se trasparenta nítida y precisa tras lo que, muchos años después, le explicará a Georg Brandes por carta: «En la escala de mis vivencias y estados de ánimo la preponderancia se halla de parte de las tonalidades más singulares, más distantes, *más sutiles,* frente a las normales y medianas. Incluso tengo (para hablar como el viejo músico que realmente

soy) un oído para cuartos de tono»[196]. Desacato a la medida de lo normal y sutileza para los matices, podría decirse que sería la consigna, sí, pero no sólo en lo que atañe al pensamiento, también a lo que sucede en el propio cuerpo, todo junto, ayudándose el uno al otro; y en ambos, la misma sensibilidad en ejercicio. Cuando, pronto, le oigamos hablar de ascetismo, por fuerza ha de sonar de otra manera la palabra si se tiene este aspecto presente, ha de sonar con otras resonancias; por fuerza, cuando muy pronto le oigamos hablar de hacer experimentos consigo mismo, esta dimensión ha de hacerse presente, como un eco. «No sólo soy muy valiente, sino también extremadamente juicioso, y me ayudo con mis buenos conocimientos médicos, sin dejar nunca de observar e indagar», les ha dicho Nietzsche a su madre y su hermana, en la carta citada.

El resto del listado que le solicita a Schmeitzner está compuesto en su mayoría por libros sobre usos y costumbres, muy heterogéneos, conteniendo tanto información etnológica, como de otras civilizaciones, o simplemente turística. Parece claro que Nietzsche no olvida seguir buscando documentación para su reflexión sobre la moral. Destaca sin embargo un texto científico de otro tipo, un ensayo teórico, recién publicado también. Se trata del libro de Wilhelm Roux, *La lucha de las partes en el organismo. Una contribución al perfeccionamiento de la teoría mecánica del desarrollo*[197]. Aunque no podemos saber qué le sugirió poner a prueba en su propio cuerpo, en tanto que médico de sí mismo, sí sabemos que tuvo una relevancia fundamental para Nietzsche, como médico de la cultura.

Cuando publica este libro, W. Roux todavía no ha comenzado los trabajos sobre embriología experimental por los que alcanzaría el reconocimiento en tanto que fundador de la «mecánica del desarrollo» *(Entwicklungsmechanik)* del organismo; es su primer libro, tiene 31 años. En él lleva a cabo una exposición sobre lo que será el marco teórico de sus investigaciones, una extensión de la teoría evolucionista de las especies a las partes del organismo; lo que se conoció como el *darwinismo interior* o la teoría de la selección celular. Se vale para ello de la noción de *Entwicklung,* con la que abarca tanto la evolución (en el plano filogenético) como el desarrollo propiamente dicho (en el plano ontogenético),

subordinando la teoría de la evolución a la fisiología. El punto de partida es la noción de adaptación funcional, que queda explicada de un modo más satisfactorio que mediante la selección natural darwiniana, por recurso a la lucha de las partes del organismo por hacerse un espacio y lograr nutrirse, con los procesos de autorregulación del gasto energético correspondientes. Desglosará esta lucha de las partes del organismo a continuación en el capítulo segundo, en un orden de complejidad creciente; de este modo: lucha de las moléculas, de las células, de los tejidos y de los órganos. En su cuaderno de notas, Nietzsche anotará al respecto lo siguiente: «Ahora ha vuelto a descubrirse por todas partes la *lucha* y se habla de la lucha de las células, de los tejidos, de los órganos, de los organismos. Pero en ellos *se pueden* reencontrar afectos completos que en nosotros son conscientes — en última instancia, cuando haya sucedido esto, *le daremos la vuelta a la cosa* y diremos: lo que realmente pasa cuando se despiertan en nosotros afectos son movimientos fisiológicos, y los afectos (luchas, etc.) no son más que interpretaciones intelectuales que el intelecto hace cuando no sabe nada en absoluto pero, no obstante, pretende saberlo todo. Con palabras como "enfado", "amor", "odio" cree haber señalado el porqué, la razón del movimiento; asimismo con el término "voluntad", etc. — La ciencia natural pretende ahora esclarecer los procesos más minúsculos mediante esos sentimientos o afectos aprendidos, en una palabra, crear una *manera de hablar* para dichos procesos: ¡muy bien! Pero seguirá siendo un lenguaje de imágenes»[198].

Está claro que la discrepancia de Nietzsche tiene que ver con la nomenclatura usada para describir unos procesos, cuya *mecánica* le parece por otra parte sumamente interesante (es decir, muy adecuada a los intereses de su pensamiento). Por la trascendencia que va a tener más adelante conviene retener su afirmación de que «lo que realmente pasa cuando se despiertan en nosotros afectos son movimientos fisiológicos». En adelante, cuando se remita a la fisiología, o adjetive su punto de vista psicológico de «fisiológico», conviene tener muy presente que no está hablando en términos metafóricos, sino presuponiendo las últimas hipótesis de la ciencia de su tiempo, con una experiencia detallada de lo que el término describe; y no sólo teórica, también como médico de sí mismo. Otro tanto debería

decirse de los términos y las dinámicas implicadas en palabras como «asimilación», «conservación», «crecimiento», o «autorregulación», entre otras, que van a cobrar una importancia troncal, arquitectónica. Dentro de un par de meses escasos, cuando quede conmocionado por la revelación del eterno retorno a orillas del Sivaplana, en la anotación que da cuenta de ello, la palabra (y la operación correspondiente) «asimilación» marca la pauta de la mitad de las tareas a realizar por lo menos, y describe finalmente la subjetivación ejecutora del plan que se sigue de aquella experiencia.

Un par de pinceladas más, para colorear esta proximidad. Que el libro de Roux comience precisamente amparándose en Empédocles, por haber dado una explicación satisfactoria de la funcionalidad [*Zweckmässigkeit*] de la naturaleza, proponiendo una solución general y completa en sus fundamentos, es algo que debió causar una profunda simpatía en Nietzsche, que tenía a Empédocles como el prototipo mismo de médico de la cultura. Y es que la influencia de Roux sobre Nietzsche existe, qué duda cabe, pero también hay una cierta consanguineidad en sus visiones. Nietzsche ya le concede un papel capital a la asimilación en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* por ejemplo. Nietzsche volverá a leer a Roux (volverá a necesitarlo) un par de años después, en 1883, cuando está escribiendo el Libro II del *Zaratustra,* precisamente cuando aparece en escena la voluntad de poder. En su cuaderno escribe: «¿Voluntad de vida? En su lugar encontré tan sólo voluntad de poder»[199]. Y cuando lo hace no sólo está anticipando unas palabras que pronunciará después Zaratustra, también está anotando el proceso de asimilación que la noción de voluntad de poder inicia sobre el principio dinámico último de la Biología, el impulso vital mismo. Cuando emprenda su trabajo de estructuración doctrinal de la noción, los resultados de esta asimilación aparecerán constantemente. Añádase a lo dicho que uno de los aspectos más conocidos del trabajo de Roux fueron sus investigaciones sobre la influencia del medio en el desarrollo del huevo, y los experimentos y artilugios que ideó para evaluar la influencia de la gravedad, la temperatura, la luz o el magnetismo terrestre en el desarrollo embrionario; se hace casi imposible no pensar en la olla de Papin al leerlo…

18

A principios de julio, justo cuando se publica *Aurora,* Nietzsche se traslada a la Engandina, tratando de llegar a St. Moritz, pero la pérdida de un enlace ferroviario hace que termine descubriendo allí una aldea a la que en adelante no dejará de acudir cada verano: Sils-Maria. El lugar le conmoverá tan profundamente que, como es habitual en él, no puede evitar asociar su descubrimiento con la progresión de su curación. A su llegada le escribirá a Overbeck: «La Engadina me salvó la vida hace 2 años y así será también esta vez, no hay ningún lugar en el que me encuentre mejor»[200]. Y aprovechará para pedirle algunos libros, en especial el volumen de la *Historia* de Kuno Fischer dedicado a *Spinoza,* que significará para Nietzsche, durante un cierto tiempo, algo parecido a haber encontrado un alma gemela. Y hasta tal punto es así que, a final de mes le volverá a escribir, diciéndole: «¡Estoy absolutamente asombrado, encantado! ¡Tengo un *predecesor,* y además de qué clase! Spinoza me era casi desconocido: que *ahora* haya sentido la necesidad de él ha sido un "acto instintivo". No sólo su planteamiento general coincide con el mío — hacer del conocimiento el *afecto más potente* —, sino que además me reconozco en cinco puntos fundamentales de su doctrina; este pensador, el más singular y aislado, es el más cercano a mí justo en *estas* cosas: niega la libertad de la voluntad —; los fines —; el orden moral del mundo —; lo no-egoísta —; el mal —; aunque las diferencias, naturalmente, son enormes, tienen más que ver con la diversidad de las épocas, de la cultura y de la ciencia. *In summa:* mi soledad, que tantas y tantas veces, como ocurre a grandes alturas, me ha dejado sin respiración y ha hecho que la sangre me circulara con fuerza, ahora al menos es una soledad de dos»[201].

En Sils-Maria, durante el verano de 1881, Nietzsche sigue con la segunda parte de *Aurora,* en la que viene trabajando desde principios de año; y que finalmente se publicará con el título de *La gaya ciencia.* El clima es benigno, los paisajes singularmente amables, el dolor parece que remite; y todo este alivio general prepara una mirada transfigurada sobre la existencia que no tardará en irrumpir. Así le escribe a Peter Gast: «Me parece una recompensa el que este año me haya traído dos cosas que

forman parte de mí y que siento como profundamente cercanas — esto es, *su* música y este *paisaje*. Esto no es Suiza, no es Recoaro, es algo *absolutamente* distinto, en todo caso algo mucho más meridional, — tendría que subir a la meseta de México, junto al Pacífico, para encontrar algo parecido (por ejemplo en Oaxaca), aunque desde luego con una vegetación tropical. Bien, quiero conservar para mí esta Sils-Maria. ¡Y lo mismo siento hacia su música, pero no sé de verdad qué hacer para apropiarme de ella! Leer música y tocar el piano son actividades que he tenido que eliminar de una vez por todas. Estoy pensando en hacerme con una máquina de escribir, estoy en contacto con el inventor, un danés de Copenhague…»[202].

Sils-Maria quedará vinculada a la biografía intelectual de Nietzsche por un encuentro singular, el de aquel día de agosto en el que paseando a orillas del lago Silvaplana, junto a una roca majestuosa no lejos de Surlei, se le reveló la visión del eterno retorno. Poco sabemos con certeza del contenido de aquella revelación, ni siquiera del significado doctrinal preciso que Nietzsche quiso darle; sus trabajos por hacerla inteligible son tan abiertos que escapan a cualquier intento de reducción. Pero, lo cierto es que Nietzsche vio entonces transfigurarse su existencia y se quiso poseedor de esa *gran salud* que no podía ser tal sin entrañar a la vez un mensaje filosófico de salvación para la humanidad. En alguna medida, *La gaya ciencia* se hace eco de esa propuesta de curación por el espíritu y, sin duda, *Así habló Zaratustra* es el resultado directo de aquella experiencia visionaria. De lo que allí ocurrió, poco sabemos, especulaciones aparte, a lo sumo, el contenido de las notas en las que Nietzsche trató de dejar constancia de algo que, con seguridad y dado su carácter de experiencia inefable, no podía ser transcrito. Los apuntes de aquel día registran, bajo el encabezamiento de «Retorno de lo idéntico (esbozo)», lo que sigue: «1. La asimilación [*Einverleibung*] de los errores fundamentales. 2. La asimilación de las pasiones. 3. La asimilación del saber, incluso del saber que renuncia. (Pasión del conocimiento). 4. El inocente. El individuo como experimento. El aligeramiento, el rebajamiento, la debilitación de la vida — transición. 5. El nuevo *centro de gravedad* [*Schwergewicht*]: *el eterno retorno de lo igual* [*die ewige Wiederkunft des Gleichen*]. Importancia infinita de nuestro saber, de nuestro errar, de nuestros hábitos y modos de vivir, para todo lo

venidero. ¿Qué hacemos con el *resto* de nuestra vida — nosotros los que hemos pasado su mayor parte en la más esencial ignorancia? *Nos dedicamos a enseñar esta doctrina* — es el medio más eficaz para *asimilarla* nosotros mismos. Nuestra especie de felicidad como maestros de la más grande doctrina». Y el apunte concluye con la siguiente rúbrica: «Primeros de agosto de 1881 en Sils-Maria, a 6.000 pies sobre el nivel del mar y mucho más alto aún sobre todas las cosas humanas [*menschlichen*]»[203].

En la carta a Peter Gast del 14 de agosto, antes citada, hace uno de los escasos comentarios cercanos al evento que se conocen. Le dice: «¡Ay, amigo, por mi cabeza pasa a veces la idea de que, mirándolo bien, llevo una vida extremadamente arriesgada, porque soy una de esas máquinas que pueden *estallar*! La intensidad de mis sentimientos me espanta y me hace reír — algunas veces no he podido salir de mi habitación por la ridícula razón de que mis ojos estaban inflamados — ¿y por qué? Porque el día precedente había llorado demasiado durante mi paseo, y no lágrimas sentimentales, sino de alegría, mientras cantaba y decía cosas sin sentido, dominado por una visión insólita, en la que aventajo a todos los hombres».

En 1887, en el poemario *Canciones del Príncipe Vogelfrei,* añadido como apéndice a la reedición de *La gaya ciencia,* dedica el penúltimo poema precisamente a «Sils-Maria», y recuerda su «visión insólita» de entonces de esta manera: «Estaba yo sentado ahí, esperando, esperando, — nada, / Más allá del bien y del mal, de la luz / Y de la sombra, gozando el juego, / Todo lago, mediodía todo, todo tiempo sin fin. // Entonces, amigo, de pronto, de uno se hizo dos / Y Zaratustra pasó a mi lado…».

19

Conviene detenerse un momento en el carácter de revelación que el eterno retorno adquiere para Nietzsche, a partir de Surlei. Porque se ha destacado que Nietzsche no podía saludar como una novedad una doctrina que formaba parte de numerosas cosmologías antiguas, y que en Grecia tanto se hacía presente en Heráclito como era común para las escuelas estoicas. En

cuanto a sus contemporáneos, H. Lichtenberg ya indicaba a principios del siglo pasado que «la doctrina del eterno retorno se encuentra ya en *L'Eternité par les astres* de Blanqui y en *L'Homme et les sociétés* del doctor Le Bon»[204]. También Dostoyevski presenta en *Los hermanos Karamazov* (Libro XI, capítulo IX, «El Diablo») un paisaje muy compatible con la revelación nietzscheana. «Esta tierra de ahora puede que se haya repetido un billón de veces también. Vamos, que se extinguió, se heló, estalló, se desintegró de los elementos constitutivos, volvió a convertirse en agua, suspendida en el firmamento, luego en un cometa, después en un sol otra vez sin tierra…, porque esta evolución puede que se haya repetido ya un número infinito de veces, y todo siempre con la misma apariencia, hasta en el último detalle. Aburrimiento de lo más indecente…»[205].

Charles Andler insitirá en el peso que, para la comprensión nietzscheana del eterno retorno, tienen las teorías de Johann Gustav Vogt, publicadas en *Die Kraft, eine real-monistische Weltsanschaung*. En su obra, Vogt se enfrentaba con el materialismo imperante y «pretendía reconstruir el mundo sin la hipótesis de la materia, que Vogt juzgaba tan incognoscible como la cosa-en-sí de los metafísicos. Le bastaba para ello con la hipótesis de la fuerza»[206]. Y sorprende sobremanera encontrar, entre las notas del verano de 1881, numerosos ejemplos que parecen ensayar las posibilidades de esta hipótesis. Probablemente una de las más logradas sea la siguiente: «El mundo de las fuerzas no experimenta disminución alguna: pues, de lo contrario, en la infinitud del tiempo habría ido debilitándose y habría desaparecido. El mundo de las fuerzas no experimenta cesación alguna: pues, de lo contrario la habría alcanzado, y el reloj de la existencia estaría parado. El mundo de las fuerzas, por lo tanto, no llega nunca a estar en equilibrio, no tiene un solo momento de reposo, su fuerza y su movimiento son en todo tiempo los mismos. Cualquier estado que dicho mundo pueda alcanzar tiene que haberlo alcanzado ya y no una vez, sino innúmeras veces. Así pues, este momento ya existió alguna vez y muchas veces y asimismo recorrerá todas las fuerzas distribuidas exactamente de la misma manera que ahora: y lo mismo puede decirse del momento que dio la vida a éste y del que éste nazca. ¡Hombre! A tu vida entera, como si de un reloj de arena se tratara, se le dará la vuelta una y otra vez, y una y otra vez volverá

a discurrir — un gran minuto de tiempo entremedio hasta que todas las condiciones de las que surgiste vuelvan a darse juntas en el ciclo del mundo. Y entonces volverás a encontrar cada uno de los dolores y los placeres, cada uno de los amigos y los enemigos, de las esperanzas y los errores, cada brizna de hierba y cada rayo de sol, el conjunto completo de las cosas. Ese círculo en que tú eres un grano resplandece una y otra vez. Y en cada círculo de la existencia del hombre hay siempre una hora en que surge, primero en uno, luego en muchos, por fin en todos, el pensamiento más poderoso, el del eterno retorno de todas las cosas — ésa es siempre la hora del mediodía para la humanidad»[207].

En la ciencia del momento, la afirmación de que en el universo la suma de la energía permanece constante parece sostener la hipótesis del eterno retorno, al igual que la consideración de que el tiempo lineal es un prejuicio teológico introducido por el cristianismo, y que desde un punto agnóstico no queda sino defender una temporalidad circular, como así lo hacían las cosmogonías antiguas; opinión que también tenían sus defensores en el momento. ¿De dónde entonces este sentimiento de novedad, de acceso a una nueva verdad, que acompaña para Nietzsche la revelación de Surlei? Tal vez la respuesta deba buscarse en la segunda parte de la anotación del cuaderno, a partir de que aparece su interpelación al lector, «¡Hombre!», y Nietzsche comienza a tutearlo. Es decir, a partir de que deja de ser una doctrina plausible para transformarse en una experiencia vivida. Algo profundamente nuevo aparece a partir del momento en el que se alcanza a vivir un solo instante *desde esa* perspectiva; a partir de que el eterno retorno deja de pertenecer a las teorías cosmogónicas y pasa a afectar el detalle menudo de la vida de los hombres. Porque entonces aparece como una dinámica transfiguradora que cambia por entero el estatuto (es decir, el sentido y el valor) del instante. Y Nietzsche quiere creer que es ésta una experiencia universalmente accesible en principio, que forzosamente en la existencia de todos los hombres *«hay siempre una hora en que surge…».*

El 26 de septiembre dejará Sils-Maria camino de Génova, para pasar allí el semestre de invierno; después de un tiempo de trabajo muy fecundo, estimulado sin duda por la visión de Surlei. Así, le escribirá a Overbeck, antes de partir: «Por lo que respecta al efecto de mi libro, puedo decir, medio en broma, medio en serio, que "es una de las bebidas espirituosas *más fuertes*", a juzgar al menos por el efecto que experimento yo mismo con él, cuando me siento cansado y desanimado. En definitiva: es el principio de mis comienzos — ¡*cuántas cosas* tengo aún ante mí! ¡y cuántas sobre mis espaldas!»[208].

Una vez instalado en Génova, aun teniendo que soportar sus continuos achaques, el estado de ánimo que manifiesta es decididamente optimista. «Hemos tenido un tiempo espléndido, y en conjunto no he pasado *nunca* un período mejor. Cada tarde me siento a orillas del mar. Gracias a la ausencia de nubes, *tengo la cabeza despejada,* y estoy lleno de buenos pensamientos y buenos propósitos pero — como he dicho, ¡los ojos! empiezan a dolerme apenas llevo un cuarto de hora leyendo. Me conformo con anotar de cuando en cuando una palabrita en tu magnífico cuadernillo — ¡tengo que conformarme con esto!», le escribirá entonces a su hermana[209].

La primera novedad que destaca es su descubrimiento de la ópera de Bizet, *Carmen,* de la que le habla a Peter Gast como si de una revelación se tratara. «¡Hurra! ¡Amigo! De nuevo he conocido algo bueno, una ópera de François *Bizet* (¿quién es ése?): *Carmen*. Parecía estar escuchando una novela de Merimée, llena de espíritu, intensa, por momentos incluso emocionante. Un auténtico talento francés de la *ópera cómica,* nada desorientado por Wagner, al contrario, un verdadero alumno de Héctor Berlioz. ¡No pensaba que *algo parecido* fuese posible! Parece, pues, que los franceses han tomado una dirección mejor en la música dramática; y respecto a los alemanes tienen ventaja en un punto fundamental: en sus óperas la pasión no es nunca *artificiosa* (como, por ejemplo, lo es *siempre* en Wagner)». Y añade: «Hoy me he sentido un poco indispuesto, a causa del mal tiempo, no de la música, quizás me encontraría incluso peor si no la hubiese escuchado. *¡Las buenas cosas son una medicina para mí!*»[210]. El contrapunto que señala la obra de Bizet respecto de la música wagneriana

va a ser un motivo recurrente, a partir de esta fecha en adelante, alcanzando probablemente su punto más alto en *El caso Wagner,* siete años después.

A partir del mes de diciembre, proseguirá su trabajo en el manuscrito que comienza a desencadenarse a partir de la visión de Surlei, y que por el momento Nietzsche entiende como la continuación de *Aurora*. Así, le escribe a Peter Gast: «¡Deséeme buena suerte y *tiempo sereno*! Cojo la pluma para redactar el *último* manuscrito (la máquina de escribir no llegará hasta dentro de tres meses). Se trata de la continuación de *Aurora* (del 6.º al 10.º libro). ¡*Es* EL MOMENTO de hacerlo, de lo contrario *olvidaré* lo que he vivido (es decir, mis "pensamientos")!»[211]. Poco más de un mes después, Nietzsche dará por concluido («por el momento») su trabajo: «Dos palabras sobre mi "producción literaria". Desde hace algunos días he terminado los libros VI, VII y VIII de *Aurora,* y con esto mi trabajo ha terminado por el momento. Pues los libros 9.º y 10.º quiero reservármelos para el invierno próximo — no estoy aún lo bastante maduro para los pensamientos elementales que quiero exponer en esos libros conclusivos. Entre éstos hay un pensamiento que, en efecto, requiere "milenios" para que pueda *tomar forma*. ¡De dónde sacaré el valor para expresarlo! Por primera vez desde el verano pasado, hoy he leído un poco de mi *Aurora,* y con placer. Teniendo en cuenta que son cosas *muy abstractas,* están tratadas con una vivacidad de espíritu realmente notable. Lea, para tener al menos un punto de comparación, *cualquier* libro que trate de moral — a mi favor tengo siempre mis saltos y mis ¡ale hop! Además, un atractivo de este libro me ha parecido que consiste en su riqueza de pensamientos *no expresados,* al menos para mí: aquí y allí y en cada extremo veo *puertas* secretas, que llevan lejos, y a menudo muy lejos (y no sólo a "retiradas" — ¡*pardon*!). ¿Usted entonces quiere mi último manuscrito? Puede ser para usted un pasatiempo, una distracción. (No piense en modo alguno en copiarlo — hay todavía un año de tiempo, y quizás aún mucho más)»[212].

A principios de febrero le llega a Nietzsche la máquina de escribir en la que tantas esperanzas ha ido poniendo conforme su vista empeoraba. Se trata de un regalo de su hermana que Paul Rée se ha encargado de transportar personalmente. Ha llegado con algún desperfecto, que un «mecánico extraordinariamente hábil» de la ciudad se encarga de solucionar. Pocos días después, le escribe a su hermana: «¡Hurra! Acaban de traerme a casa la *máquina* — funciona de nuevo a la perfección»[213]. Durante unas semanas seguirá respondiendo correctamente, aunque poco a poco Nietzsche va a ir desilusionándose al respecto. «Esta máquina es tan delicada como un perrito y proporciona muchos quebraderos de cabeza — y también alguna distracción», le escribe (a máquina) a Overbeck[214]. Hasta que a finales de marzo sobreviene el desastre, del que Nietzsche hace responsable a las condiciones climáticas, igual como les suele atribuir también los quebrantos de su salud: «¡El maldito *escribir*! Desde mi última postal la máquina de escribir está *inservible;* pues el tiempo está gris y nublado, y por tanto húmedo: y cada vez que está así, también la cinta de tinta se pone *húmeda* y *pegajosa,* de tal manera que cada letra se queda pegada y no se distingue *absolutamente nada* en lo escrito. ¡¡En resumidas cuentas!! — Escribiré *en cuanto tenga* un domicilio fijo para el verano: ¡pero quizá requiera esto mucho tiempo!»[215]. En este punto acabará la aventura mecanográfica de Nietzsche.

Paul Rée permanecerá en Génova con Nietzsche hasta mediados de marzo, en que partirá hacia Roma, invitado por Malwida von Meysenburg. Durante ese tiempo llevarán a cabo varias excursiones por las cercanías de Génova (Santa Margherita, Rapallo, Portofino), realizando también una breve estancia en Mónaco. Nietzsche le escribe a Peter Gast que Rée le está leyendo partes de su último libro (*Gesetze im Entwicklungsgang der Menschheit,* inédito), y también le avisa de las decisiones que está tomando: «A finales de mes iré "al final del mundo" [*Ende der Welt*]: ¡si usted supiese dónde está! ¿Acabaría luego por seguirme? — En vista de esta partida, quisiera que me devolviese mi manuscrito — ¡Se lo ruego, por favor! ¡Mi querido amigo, viva la libertad, la alegría y la irresponsabilidad! ¡Vivamos, pues, por encima de nosotros, para poder vivir con nosotros mismos!»[216]. Paul Rée emprende viaje a Roma el 13 de marzo, deteniéndose por el

camino en Montecarlo donde pierde en las mesas de juego todo el dinero que llevaba consigo, de modo que sólo gracias a un préstamo consigue continuar su viaje. Llegará a su destino el 16 de marzo; y allí, en casa de Malwida von Meysenburg, conoce a Lou Salomé, una joven rusa ferviente admiradora de Wagner, que está viajando por motivos de salud, acompañada por su madre.

A pesar de sus continuas quejas acerca de lo mal que le sientan los viajes, el 29 de marzo, Nietzsche decide llevar a cabo su viaje al Sur, concretamente a Messina, en Sicilia, por mar. Una línea recta que uniera Génova con Messina tendría alrededor de 900 kilómetros; a todas luces parece un desafío que excede en mucho las posibilidades de Nietzsche en aquellos momentos. Y sin embargo, Nietzsche se las arregla para convencer al patrón de un mercante y que le permita viajar en su buque hasta Messina, como único pasajero. Llegará allí el 1 de abril. Y no hay noticia ninguna de que el viaje fuera mal, ni la más mínima queja, ni siquiera a su hermana, según lo acostumbrado, tan sólo una leve alusión: «El último ataque de mi dolencia se asemejaba por completo al mal de mar: cuando he vuelto a la vida estaba en una bonita cama que daba de cara a una tranquila plaza de la catedral; delante de mi ventana un par de palmeras. Quiero pasar, por tanto, aquí el verano: después de las horribles experiencias de los últimos años, *tengo* que hacer la prueba de pasar también el verano *junto al mar*»[217]. Sólo una semana más tarde su ánimo es exultante, en alto, pletórico. «He llegado a mis "confines del mundo" [*Rand der Erde*], donde según Homero, habitaría la *felicidad* [*Glück*]. A decir verdad, no me he sentido nunca tan bien como la semana pasada, y mis nuevos ciudadanos me miman y envician de la manera más amable. ¿Acaso habrá alguien que me sigue cuando viajo y que *está comprando para mí* el favor de estas personas?»[218]. Los acontecimientos se cumplen conforme a los propósitos, los días se le presentan como premios a un triunfo; sin duda está viviendo un tiempo de una gran exaltación.

En el número de mayo de la revista *Internationale Monatsschrift* que ha comenzado a difundir su editor, Ernst Schmeitzner, Nietzsche publica ocho poemas bajo el título de *Idilios de Messina (Idyllen aus Messina)*. Responden perfectamente al estado de ánimo con el que se expresa en sus

cartas desde Messina, aunque pueda ser cierto que habían sido parcialmente elaborados antes de esa fecha. En todo caso, es indiscutible que forman parte de *La gaya ciencia,* como una suerte de primera entrega[219]. Allí se verá aparecer un curioso personaje que da título al primer poema *(Prinz Vogelfrei),* el príncipe Vogelfrei («fuera de la ley», o «libre como pájaro»), nueva máscara en el camino que le llevará del espíritu libre al *Zaratustra.* Allí, Nietzsche presiente, *quiere* cercano el momento en el que podrá desembarazarse de su existencia doliente, como la crisálida abandona su momia de seda convertida en mariposa. «Sólo paso a paso [*Schritt für Schritt*] — ¡esto no es vida! / ¡Andar tan lento [*Bein vor Bein*] cansa y vuelve pesado! / Me dejé alzar por el viento, / Esto es lo que amo, con alas planear / Detrás de cada pájaro», escribe entonces. Y en *Las canciones del príncipe Vogelfrei,* ahora con el título de «En el sur» [*Im Süden*], repite la estrofa así, modificándola: «Sólo paso a paso — esto no es vida, / Andar tan lento vuelve alemán y pesado, / Le he dicho al viento que me lleve, / El pájaro me enseña a volar — / Hacia el Sur volé sobre el mar».

Curiosamente, entre el 10 y el 14 de abril, Richard Wagner estuvo también en Messina; llegó procedente de Palermo donde había estado trabajando en *Parsifal,* cuyo estreno se anuncia para el próximo festival de Bayreuth. Aunque la prensa le dio un amplio eco, no se sabe si Nietzsche tuvo noticias de esa estancia.

22

En cierto modo, sus planes se tuercen a causa de una carta que recibe de Paul Rée desde Roma, instándole a reunirse con él; aunque hará falta un cierto tiempo para comprobar hasta qué punto. El 24 de abril Nietzsche llega a Roma invitado de nuevo por su fraternal amiga Malwida von Meysenburg, donde se encuentra con Paul Rée. Allí, en casa de Meysenburg conocerá finalmente a Lou Salomé, que le causa una profunda impresión. A Peter Gast le informará sobre el particular, pasado un tiempo en estos términos: «Lou es hija de un general ruso y tiene veinte años; es aguda como un águila y valiente como un león, pero además es una jovencita muy

femenina, que quizá no tenga una vida larga. Debo a la señorita von Meysenbug y a Rée el haberla conocido. En este momento es huésped en casa de los Rée, después de Bayreuth vendrá a verme a Tautenburg y en otoño nos trasladaremos juntos a Viena. Viviremos en la misma casa y trabajaremos juntos; es realmente asombroso qué preparada está justo para *mi* manera de pensar y mi tipo de pensamientos». Y significativamente añade: «Querido amigo, usted nos hará sin duda el honor de no confundir nuestra relación con un enamoramiento. Somos *amigos,* y para mí esta jovencita y la confianza que pone en mí las consideraré siempre sacrosantas [*heilig*]»[220].

Sea esto último cierto o no (Lou Salomé cuenta en sus memorias que, en Roma, Nietzsche le hizo ya una primera propuesta de matrimonio, por mediación de Rée), durante unos meses Nietzsche, Rée y Lou convivirán en un curioso triángulo, en el que la índole exacta de las relaciones es difícil de precisar. De Roma, Lou parte hacia el lago Orta adonde pocos días después acuden Rée y Nietzsche. Será aquel el momento álgido de su amistad (de su *trinidad,* como ellos mismos se nombran: *die Dreieinigkeit*): pasean, conversan, hacen planes para iniciar juntos un largo período de estudios en Viena o París... De nuevo, la idea de una pequeña comunidad monástica de pensadores, entregados al estudio y a la reflexión, insiste en los sueños de Nietzsche, y el recuerdo de Sorrento también. Entre el 8 y el 13 de mayo, Nietzsche visita a Overbeck en Basilea, para reunirse luego en Lucerna de nuevo con Lou y Rée. Allí se hacen la célebre foto: Nietzsche y Rée uncidos al carrito donde va sentada Lou, con un azote en la mano[221]. Fue entonces cuando tendrá lugar la visita de Lou y Nietzsche a Tribschen, de la que ya se ha hablado antes.

La esposa de Overbeck recuerda al respecto: «Durante el verano de 1882, cuando hablaba con mi marido de esta nueva amistad, estaba muy animado y lleno de confianza en la realización de sus nuevos proyectos. Una relación extraconyugal, fundada sobre una pasión intelectual [*Uneheliches geistig Leidenschaftliches Verhältnis*], era un ideal que siempre le había atraído. Tenía la pasión, pero también el deseo de no dejarse arrastrar por ella. La idea de que Rée sería el tercero en esta alianza le tranquilizaba, y confiaba mucho en su desinterés [*hilfreichem*]. Al mismo

tiempo, me rogaba que hablara con Lou y le dijera que sólo perseguía fines intelectuales y que no pensaba sino en sí mismo. Me contó también que en Roma le había dicho a Lou: "Para ponerla a cubierto de las habladurías [*Gerede der Leute*], no tendré más remedio que pedir su mano". Temía que la señorita Salomé hubiera tomado estas palabras por una petición de matrimonio»[222].

Hubiera o no tal petición, lo cierto es que, mientras Lou y Rée viajan a casa de la madre de este último, en Stibbe (Prusia oriental), Nietzsche regresa a Naumburg el 16 de mayo y allí encarga a su hermana que alquile una casa en Tautenburg para vivir en ella con Lou. Por su causa, las relaciones con su madre y hermana comenzarán a ser muy difíciles a partir de ese momento. Al parecer, el tiempo que estuvieron juntas Lou y Elisabeth en Bayreuth, con motivo del estreno de *Parsifal* (el 26 de julio) acabará de empeorar las relaciones significativamente. Lou permanecerá en la casa de Tautenburg del 7 al 26 de agosto. Desde allí le escribe a Rée, el 18 de agosto: «Desde el principio de mis relaciones con Nietzsche le escribí a Malwida que me parecía que tenía un *temperamento religioso* [*religiöse Natur*], lo que provocó sus vivas protestas. Hoy estaría doblemente dispuesta a mantener esta opinión. Un día le veremos aparecer como apóstol [*Verkündiger*] de una nueva religión, una religión que no querrá como fieles sino a los héroes. Estamos hasta tal punto de acuerdo en esto que las palabras y los pensamientos nacen simultáneamente de nuestros labios. Puede decirse que desde hace quince días conversamos a muerte, y cosa extraña, soporta muy bien perder diez horas al día en charlas. Absortos en nuestras discusiones, llegamos sin darnos cuenta al borde de abismos, a lugares a los que no se sube sino para sondear las profundidades con la mirada. Tomamos siempre caminos de cabras, quien escuchara nuestras reflexiones creería oír a dos diablos»[223].

Lou dejará Tautenberg el 26 de agosto. Antes de marcharse le regalará a Nietzsche un poema compuesto por ella un año antes, *Lebensgebet,* una oración a la vida. Nietzsche le pone música inmediatamente, aprovechando la melodía de una de sus composiciones juveniles, *Hymnus an die Freundschaft,* un himno a la amistad.

23

El 27 de agosto, Nietzsche viajará a Naumburg, y de allí a Leipzig, donde se encontrará por última vez con Lou y Rée; con los que romperá definitivamente a principios del año siguiente. De hecho, desde su último encuentro hasta su ruptura, Nietzsche vive en un autentico infierno a juzgar por su correspondencia; rebosa por esas fechas de cotilleos, malentendidos, enredos y desplantes, que Nietzsche sobrelleva con el patetismo que se corresponde con un gran desgarro íntimo.

Al final de su aventura en común Nietzsche le escribirá a Rée, desde Rapallo: «La Lou de Orta era un ser distinto al que volví a ver más tarde. Un ser carente de ideales, de metas, de deberes, de pudores. ¡Y en el nivel más bajo de la humanidad, a pesar de su buena cabeza! Ella misma me ha dicho que no tiene moral — ¡y yo he creído que, como yo, poseía una moral *más estricta* que cualquier otro! Y que continuamente, cada día, cada hora, le sacrificaba una parte de sí misma… Ella es una auténtica desgracia — y yo soy su víctima. En primavera creía haber encontrado a una persona capaz de *ayudarme:* y para esto hace falta sin duda, no sólo un buen intelecto, sino también una moralidad de primer orden. En cambio, hemos descubierto a un ser que sólo quiere divertirse y que es tan desvergonzado como para creer que para este fin son útiles los espíritus más excelentes de la tierra. El resultado de esta equivocación es que me faltan más que nunca los *medios* para encontrar a una persona semejante, y que mi alma, que era *libre,* es torturada ahora por una multitud de recuerdos fastidiosos. Porque toda la dignidad de la misión de mi vida ha sido comprometida por un ser superficial e inmoral, ligero y carente de sentimientos como Lou»[224].

Las razones exactas de la ruptura son imprecisas. ¿Existió una demanda amorosa de Nietzsche, que fue rechazada de la forma despectiva y brutal que se ha pretendido? ¿O simplemente Nietzsche quedó decepcionado al descubrir la frívola superficialidad de su joven amiga? Sea como fuere, la ruptura significó un durísimo golpe para este pensador solitario, que va a entrar ahora en un período de graves depresiones; caracterizado por el abuso de tóxicos y la idea obsesiva del suicidio. El día primero de enero de 1883, Nietzsche le escribe a Malwida von Meysenburg lo siguiente al

respecto: «En este preciso momento muchas cosas confluyen para conducirme *muy* cerca de la desesperación. Entre todas ellas está también, no quiero negarlo, mi desilusión respecto a Lou Salomé. Un "santo extravagante" como yo, que a todas las otras cargas y a todo lo que ha renunciado a la fuerza, ha añadido el peso de un ascetismo voluntario (un ascetismo del espíritu difícil de entender), una persona que no comparte con nadie el secreto de su propia misión: una persona así sufre una pérdida *indecible* si pierde la esperanza de haber encontrado un ser AFÍN, que lleve dentro de sí una tragedia parecida a la suya y busque una solución parecida a la suya. Hace años que estoy completamente solo, y usted deberá concederme que le he puesto "buena cara" a todo ello — también la *buena* cara se incluye entre los presupuestos de mi ascetismo». Y concluye con estas palabras: «Esto es todo sobre *este* tema: pertenece a las peregrinaciones de su amigo Odiseo. ¡Con que fuese un poco más *astuto*! ¡O si alguien me aconsejase mejor! Pero un medio ciego vive demasiado sumergido en *sus* sueños, necesidades y — esperanzas. Se ruega *no* responder, mi estimada amiga»[225].

Sólo unos meses antes, Nietzsche se creía completamente curado.

24

De todo el rastro escrito que ha dejado su relación con Lou Salomé, bastaría tal vez con un sólo texto para que su memoria se pusiera a salvo de todas las miserias que acabaron por envolverla. Se trata del centenar de anotaciones que Nietzsche escribió en el cuaderno de Tautenburg, entre julio y agosto de 1882, para Lou Salomé[226]. El 24 de agosto, a partir de una anotación de ese cuaderno (1 [45]), Nietzsche redactará, con el título de *Para la teoría del estilo,* el siguiente decálogo que le hará llegar a Lou Salomé por carta, a pesar de que están compartiendo casa. Reza como sigue:

1
Ante todo es necesaria la vida: el estilo debe *vivir*.

2
El estilo debe adecuarse *a ti* en relación a una persona muy determinada, a la que quieres comunicar algo. (Ley de la *doble relación.*)

3
Antes de escribir hay que saber con exactitud: «de este modo y de este otro yo diría y *expondría* esto». El escribir debe ser una imitación.

4
Puesto que le *faltan* muchos de los *medios* que están a disposición del que habla, quien escribe debe tener como modelo una manera *muy expresiva* de decir las cosas: la imitación de este modelo, la página escrita, saldrá de todos modos mucho más desvaída.

5
La riqueza de vida se revela en la *riqueza de gestos*. Hay que *aprender* a sentir todo como un gesto: la largura o brevedad de las frases, la puntuación, la elección de las palabras, las pausas, la sucesión de los argumentos.

6
¡Cuidado con el período! Sólo las personas que también al hablar tienen un largo aliento tienen derecho al período. Para la mayoría el período es afectación.

7
El estilo debe demostrar que *uno cree* en los propios pensamientos, y que uno no sólo los piensa, sino que además los *siente*.

8
Cuanto más abstracta es la verdad que se quiere enseñar, más falta hace ante todo que los *sentidos* sean seducidos por ella.

9
El tacto del buen prosista en la elección de los medios consiste en *acercarse* al límite de la *poesía* sin *traspasarlo* nunca.

10

No es cortés ni inteligente anticipar las más simples objeciones del propio lector. Es muy cortés y *muy inteligente* dejar que nuestro lector *exprese por sí mismo* la quintaesencia de nuestra sabiduría.

Y se despide así: «¡Buenos días mi querida Lou!»[227].

25

Su proclamada curación coincidió con la euforia que acompaña a la publicación del último de los libros de este período, *La gaya ciencia* [*Fröhliche Wissenschaft*], que verá la luz el 20 de agosto de 1882.

A principios de julio, con el libro ya en la imprenta, le escribía a Lou Salomé: «¡El cielo sobre mí está ahora sereno! Ayer a mediodía fue para mí como mi cumpleaños: *usted* me había mandado su aceptación, el más bello regalo que nadie pudiese hacerme en ese momento — mi hermana me había mandado unas cerezas, Teubner los primeros tres pliegos de galeradas de *La gaya ciencia;* y además acababa de terminar la última parte del manuscrito, y con ella la obra de 6 años (1876-1882), ¡toda mi "condición de espíritu libre"! ¡Oh, qué años! ¡Qué padecimientos de todo tipo, qué soledades y qué hastíos de vivir! Y contra todo esto, como contra la vida y la muerte, me he preparado este antídoto mío, estos pensamientos míos con su pequeña, pequeña franja de *cielo sin nubes* sobre sí — oh querida amiga, cada vez que vuelvo a pensar en ello me siento sacudido y conmovido, y no sé cómo ha *sido posible* todo esto: la compasión hacía mí mismo me inunda junto al sentimiento de victoria. Pues *es* una victoria, y una completa victoria — pues mi cuerpo vuelve a estar sano a ojos vistas y no sé cómo, todos me dicen que nunca he tenido un aspecto tan juvenil. ¡Que el cielo me guarde de las locuras! — Mas de ahora en adelante, cuando *usted* me aconseje, estaré BIEN aconsejado y no tendré nada que temer»[228].

La gaya ciencia ha sido repetidamente caracterizada como una obra *central* en la trayectoria reflexiva de Nietzsche. Y efectivamente, despojados de todo aquel fanatismo que Nietzsche identificaba con la

enfermedad, envueltos amablemente en la atmósfera de la curación, encontramos de nuevo todos los temas que han sido objeto de su reflexión durante este período y más allá, vueltos a pensar ahora a la justa distancia, desde la tonalidad anímica más elevada [*hohe Stimmung*] que está claramente indicada en su título mismo, como el *asunto* del libro. Termina también aquí el viaje de reconsideración de sus escritos pasados y de su propia vida iniciado en 1876, y del que le da noticia a Cosima desde Sorrento, el 19 de diciembre, cuando ya está trabajando en *Humano, demasiado humano.* Y podría añadirse que concluye en un reencuentro con *El nacimiento de la tragedia,* no exactamente con los griegos, pero sí con la *griechische Heiterkeit* que Nietzsche entendió como «jovialidad griega» y no como «serenidad griega», según era costumbre. Aquí la *Heiterkeit* griega se llama gay saber: todo un reencuentro con la alegría trágica que es ahora revisada desde una mirada que ya no necesita del arte ni de la religión, pero que no puede renunciar a la alegría de pensamiento del espíritu libre, y quiere darla a conocer. También aquí prosigue el combate contra los prejuicios, religiosos e ideológicos, pero vinculándolos con los grados de intensidad vital y con falsas interpretaciones de lo que dice el cuerpo; y con la deriva errónea de las instituciones culturales modernas también. A partir del momento en el que la muerte de Dios es proclamada surge el instante del máximo peligro, se acaba de abrir la puerta que conduce al abismo, a menos que se sea capaz de contraponer una reinvención completa de las cosas humanas y de sus valores. A menos que el pensamiento sea capaz de alumbrar, como en la antigua Grecia, un arte de la transfiguración del dolor en alegría (del que serían ejemplos privilegiados *el amor fati*, o el eterno retorno también). Y es cierto que prosigue aquí su combate contra los prejuicios, pero acompañado ahora con la pregunta por su papel en la supervivencia de la humanidad, por las necesidades que tales prejuicios han podido satisfacer. «El pensador: es ahora el ser en quien la aspiración instintiva a la verdad y esos errores que conservan la vida libran su primer combate, una vez que la aspiración a la verdad se ha revelado también como potencia conservadora de la vida. Ante la gravedad de este duelo, todo lo demás carece de valor: se plantea así la cuestión última de la condición de la vida y se emprende la primera tentativa [*Versuch*] para

responder a esta cuestión mediante la experiencia [*Experiment*]. ¿En qué medida la verdad soporta la asimilación [*Einverleibung*]? — Ésta es la cuestión, éste es el experimento [*Experiment*]*»*, escribe en el § 110, «El origen del conocimiento» [*Ursprung der Erkenntniss*].

¿Puede decirse que con *La gaya ciencia* concluye definitivamente el itinerario del espíritu libre? Sin duda se podría decir, aunque no es del todo así, porque en realidad prosigue claramente en *Más allá del bien y del mal,* tras el paréntesis del *Zaratustra*. O quizá mejor habría que decir que si bien aquí concluye su itinerario, concluye con el anuncio de una tarea a cumplir, con un nuevo experimento. En cualquier caso, el camino recorrido hasta aquí por el espíritu libre es enorme, y ahora alcanza su cumbre más elevada, sin duda. Si su libro anterior anunciaba la aurora, ahora estamos en pleno mediodía, el gran Mediodía, ese momento en el que el hombre reposa en el conocimiento: «No quiere nada, ni se preocupa por nada; su corazón se ha parado, sólo su ojo vive; he aquí a una muerte con los ojos alerta» [*ein Tod mit wachen Augen*][229]. Pero ahora, el sentimiento que acompaña a la noción es muy otro que en *El caminante y su sombra*, está lejos. Al final de su camino como espíritu libre, la noción ya ha dejado de sostenerse en esa mirada glacial de entonces para pasar a acompañarse de una mirada transfigurada, que dice sí. Ese sentimiento sombrío de un corazón parado que se le imponía en los primeros momentos de su andadura como espíritu libre, ahora ha quedado transformado por obra del gay saber, que le insufla calor y vida, latido. Ahora, a lo que en esos momentos de alta elevación cognoscitiva se hace sentir se le llamará eternidad, como sentimiento de la plenitud inconmensurable del instante. La experiencia del Mediodía remite a la experiencia inextensa del instante que señala un punto en el tiempo, el punto álgido de la luz y del calor; y el de la sombra más corta.

Gaya ciencia es ante todo el gay saber*, la gaya scienza* de los trovadores provenzales, heraldos de las leyes del amor y duchos en el arte de la gramática, la retórica y la métrica, cuyo perfil toma como lema el libro: cantor, caballero y espíritu libre[230]. No tiene nada de casual que el libro lleve a modo de prólogo un cancionero de 63 poemas titulado, de un modo que suena bien palaciego, «Broma, astucia y venganza» [*Scherz, List und Rache*], ni que en su reedición se le añadan los *Lieder* del Príncipe Vogelfrei

como epílogo, con una última canción dedicada «Al Mistral — Una canción de baile» [*An den Mistral — Ein Tanzlied*], el viento *maestral* de los trovadores del siglo XII… Bernouilli recordará además que fue Peter Gast quien en Venecia le señaló a Nietzsche un fragmento de las *Mémoires d'un touriste* de Stendhal en el que se lee: «Los viajes le enseñaron la verdadera filosofía (la de volverlo todo jovial [*celle de tourner tout au gai*]) a los animales más débiles de esta tierra». Y que Nietzsche se reconocerá en esta expresión, reconocerá en ella el pequeño papel [*seine geringe Rolle*] que debía jugar frente a la tradición filosófica alemana, cuya vocación era precisamente volverlo todo nebuloso [*tourner tout au nebuleux*][231]. A menudo se diría que en esa operación de *tourner tout au gai* es donde reside todo el contenido doctrinal que *La gaya ciencia* propone.

26

Ahora, el *Versucher* ha salido de las polvorientas profundidades y se ha vestido de fiesta. Porque el pensamiento es la flor en la que culmina el ocio del espíritu libre, brinda un conocimiento que anula los fardos que se cargaban a cuestas y permite bailar. Es una invitación a una fiesta del conocimiento lo que continuamente se le propone aquí al lector, en cada aforismo; en esta atmósfera respira todo el libro. Son incontables los experimentos de pensamiento [*Gedankenversuch*] que se plantean con vistas a un conocimiento posible. En el aforismo 51, parece establecerse la regla de juego: «Aplaudo todo escepticismo al que se me permita responder: "¡Probémoslo!" [*Versuchen wir's!*] Pero que no me hablen de cosas y de cuestiones que no admiten la experimentación. Éste es el límite de mi "sentido de la verdad": más allá la audacia ha perdido sus derechos»[232]. Incluso los aforismos más tenidos por doctrinales como el de la muerte de Dios («El insensato» [*Der tolle Mensch*], § 125), el *amor fati* («Con motivo del Año Nuevo» [*Zum neuen Jahre*], § 276), con el que comienza el libro cuarto, («Sanctus Januarius»), o el del eterno retorno [«El peso más pesado», o «La mayor gravedad» [*Das grösste Schwergewicht*], § 341), son ante todo unos magníficos experimentos de pensamiento.

Detengámonos un momento en el 341, «El peso más pesado»[233]. Nos encontramos ante una formulación filosóficamente perfecta, precisamente por la inexistencia de cierre discursivo, por la suspensión del poder del juicio, por su carácter de afirmación no positiva, sin sedimento doctrinal ninguno. Pero a la medida del espíritu libre también, por su gran potencial heurístico, por la génesis de pensamiento a la que convoca. Es la tentación de una experiencia cognoscitiva mediante la que se emplaza al lector a aprender algo acerca de su propia experiencia de la vida y a hacerlo por medio del pensamiento. Y una tentación que en tanto experimento define claramente sus condiciones en las primeras líneas, exigiendo del lector que se sitúe en su más solitaria soledad para considerar las preguntas que se le hacen. La sustancia del aforismo está ahí y no en sus presuntos contenidos doctrinales, sean éstos de tipo ético o cosmológico, tanto da. A partir de esta formulación narrativa y primera del eterno retorno como tentación del conocimiento es entonces posible abrir su reflexión en las direcciones cosmológica o física («todo vuelve»), y ética o selectiva («obra de tal suerte que quieras también la eterna repetición de lo que quieres»). Sin embargo, estas dimensiones son sólo algo adivinado en la ficción que propone este primer planteamiento: no constituyen ni lo fundamental ni el objetivo del contenido sapiencial del aforismo. Y aun añaden algunas cargas gravosas sobre lo que la experiencia nombrada por Nietzsche como eterno retorno debería permitimos, a la vez, pensar y experimentar; es decir, esa elevada tonalidad anímica que no puede ser el pensamiento más profundo sin ser también y consiguientemente el sentimiento más elevado. Y viceversa, puesto que cada uno es tanto la condición de posibilidad del otro, como la garantía que lo autentifica: el haz y el envés de un mismo salto de intensidad que no se presenta sino como un *brusco despertar.*

Las tematizaciones cosmológica o ética del eterno retorno, con todo lo que añaden a la comunicabilidad e inteligibilidad de esta experiencia, no pueden hacerlo sin asumir el riesgo costoso de fosilizar en doctrina lo que es invitación a una cierta experiencia en la que pensamiento y vida se confunden. Lo importante de esta formulación primeriza, lo que hace de ella una formulación óptima por su nitidez y su astucia son otras cosas. En primer lugar, su talante narrativo, su carácter de ficción (cuyos elementos,

el epígrafe «De la visión y el enigma» del libro III del *Zaratustra,* considerado uno de los pocos canónicos al respecto, calcará casi en el detalle, aunque no con la misma limpia eficacia): nada se *afirma* aquí; simplemente se nos cuenta algo y se nos dirigen algunas preguntas destinadas a que nos demos cuenta de cómo nos contamos lo que para nosotros cuenta. No hay posibilidad ninguna de precipitado doctrinal, y en cambio el pensamiento está en obra. Aquí la verdad está en juego de otro modo que no tiene nada que ver con el asentir o no, el estar de acuerdo o no, el creer o no creer: no es el discurso quien manda sino la experiencia. Y en sus experimentos, el investigador no tiene tiempo para creer en nada, ni por probidad puede andar trasteando con sus creencias mientras dura la experiencia. Mediante la fórmula que, en hueco, podría caracterizarse como un *¿y si...?,* se está operando directamente sobre el sentir de nuestra experiencia fuera (antes) de toda verdad discursiva que pudiera ser puesta positivamente. Y luego, mediante el señuelo del estilo se nos exige cumplimentar un *¿entonces?* que, siendo éste una verdad, no puede ser sino la del lector, la de cada cual: la de *uno mismo.* Una verdad que debe poner al descubierto el modo como, instante a instante y ante el pasar de lo que (nos) pasa, nos inventamos ese *uno mismo,* y contando con qué.

Y en segundo lugar, es importante prestar toda la atención a esa pregunta que constituye el filo mismo del aforismo: *¿o has vivido alguna vez un instante tremendo* (en el que hubieras contestado afirmativamente a la tentación del demonio)? Y es importante porque es ella la que contiene su clave: es evidente que Nietzsche piensa que nadie, en su sano juicio, firmaría un pacto tal; y es muy posible que tenga razón. Cada cual, qué duda cabe, ha conocido instantes de plenitud a lo largo de su existencia, como también los ha conocido sombríos, y es bien difícil hacer un cómputo y decidir si ha valido o no la pena. Sin embargo, no es a ello a lo que Nietzsche nos invita, a hacer el cómputo, a calcular según nuestro sano juicio si valdría o no la pena repetir de nuevo la experiencia de la estupidez, las fatigas y las carencias, o la maldad que también han cruzado nuestra vida. Es éste un cómputo muy trivial, por otra parte. No, la dirección a la que Nietzsche apunta es radicalmente otra: nos exige que pensemos, no en el transcurso de nuestro existir y la contabilidad de sus pros y sus contras,

sino *en* ese instante *durante el cual* (y sólo *durante* el cual) hubiéramos firmado tan terrible pacto. Y si somos veraces con nosotros mismos, todos reconoceremos la existencia en nuestra vida de algunos instantes tan dotados de una atroz plenitud en los que presumiblemente hubiéramos sido tan poco juiciosos como para aceptar el trato. Así, se nos dice, estos instantes son los auténticamente vividos *como instantes;* en los que más allá del pasado y del futuro, la vida en su presente es puesta como absoluta e incondicionalmente valiosa: instantes en los que, para poder *detenerlos,* uno aceptaría incluso la repetición de la vida entera y todo su pasar anterior, porque son precisamente los que ahora la redimen y más allá de cualquier posible cálculo… Podría decirse que ese umbral decisivo del Juicio Final que el cristianismo había colocado al final de los tiempos, el gesto de Nietzsche lo sitúa ahora en un instante cualquiera, como algo que puede suceder en cualquiera de los instantes…

Probablemente lo que acaba por convertir este texto en perfecto es precisamente que basta con leerlo, no es necesario suponer nada más que lo que se dice, ni tampoco conducirlo más allá, elevando estos instantes a categoría y entender que son momentos de éxtasis, de trascendencia en alguna suerte de *hohe Stimmung* sacralizada*,* de contacto metafísico con un Afuera que, aún conformándonos, nos excede. No le son precisos al lector más compromisos al respecto que los que hasta aquí haya tomado leyendo; excepto las ganas de jugar a que un demonio le desafía en estos términos, y aceptar el reto…

27

En su primera edición *La gaya ciencia* acababa con el Libro IV (cuyo título, «Sanctus Januarius», alude al transfigurador mes de enero vivido en Génova), de una belleza difícilmente igualable; y menos aún en el dominio de la prosa filosófica. En el último de sus aforismos, «Incipit tragoedia» (§ 342) se anuncia el itinerario que le espera a Nietzsche en sus próximos años, el camino del *Zaratustra*. En realidad, hace ya un cierto tiempo que ha comenzado a ponerse en marcha, el personaje aparecía en la primera

redacción de algunos de los aforismos de *La gaya ciencia*; por ejemplo, era él originalmente el protagonista del aforismo «El insensato» (§ 125) en el que se dictamina la muerte de Dios. Finalmente, el personaje cobró tanto cuerpo que Nietzsche lo retuvo, retirándolo de los lugares en los que aparecía, para destinarlo a una obra futura que ya comenzaba a dibujársele. Mantuvo tan sólo una de sus apariciones, aquella en la que anuncia precisamente esa obra futura.

Hay también en *La gaya ciencia* una anticipación del *Zaratustra* de otro tipo, mucho más sutil, más decisiva, sin embargo. La encontramos en el aforismo 54, «La conciencia de la apariencia» (que contiene además una referencia clara, un sonámbulo a poco de despeñarse de la cuerda floja de su sueño, que pronto veremos aparecer en el *Zaratustra*), que en principio parece destinado a solventar la contradicción entre apariencia y realidad, que tan presente ha estado en el pensamiento de Nietzsche; o si prefiere decirse así, la tensión entre conocimiento y arte, entre verdad e ilusión o «mentira en sentido extramoral»... Cabe entender que con ese gesto se establecen las condiciones de legibilidad en las que se mueve todo el libro, que se trata de una suerte de aviso al lector. Probablemente sea cierto, pero en cualquier caso, incluso en su aspecto de premisa a retener, excede con mucho el marco de este texto para convertirse en el campo acotado dentro del cual le va a ser posible embarcarse en la aventura del *Zaratustra*.

Dice así: «¡Cuán maravilloso y nuevo y a la vez cuán terrible e irónico me siento con mi conocimiento acerca de la totalidad de la existencia! He descubierto [*entdeckt*] para mí que la vieja humanidad y animalidad, que incluso la totalidad de los tiempos primigenios y el pasado de todos los seres sensibles continúa poetizando en mí [*fortdichtet*], amando, odiando, sacando conclusiones — de pronto desperté en medio de este sueño, pero sólo a la conciencia de que precisamente soñaba y de que *tenía* que continuar soñando, para no perecer: así como el sonámbulo tiene que continuar soñando para no despeñarse. ¡Qué es para mí ahora la "apariencia"! En verdad, no es lo opuesto a una esencia cualquiera — ¡qué puedo decir acerca de una esencia cualquiera, sino que sólo es cabalmente el predicado de su apariencia! ¡En verdad no es una máscara muerta que se pueda colocar a una X desconocida y que también pueda quitársele! La

apariencia es para mí lo que actúa y lo viviente mismo, yendo tan lejos en su burla de sí misma como para hacerme sentir que aquí no hay más que apariencia, luces fatuas y baile de espíritus — que entre todos estos soñadores también yo, el "conocedor", bailo mi baile; que el conocedor es un medio para prolongar el baile terrestre, y que en esa medida forma parte de los maestros de ceremonia de la existencia; y que la más excelsa consecuencia e interrelación de todos los conocimientos es y seguirá siendo, tal vez, el medio supremo para *mantener en pie* la universalidad de las ensoñaciones y el pleno entendimiento de todos estos soñadores entre sí, y también junto a ello, *la duración del sueño*».

Si no antes, seguro que cuando comience a aparecer el tema del superhombre en *Así habló Zaratustra,* va a ser preciso recordar la premisa que sienta este aforismo, para poder entender que está hablando precisamente de *la duración del sueño.*

28

Al concluir este texto, Nietzsche tenía el proyecto de guardar silencio durante diez años para dedicarse a realizar estudios en diversas ciencias, con el fin de instruirse acerca de las teorías científicas que podrían ser compatibles con una doctrina del eterno retorno. Así, a mediados de julio de 1882, le escribirá a Rohde anunciándole el envío de *La gaya ciencia* en estos términos: «Mi querido y viejo amigo, no hay nada que hacer, hoy tengo que prepararte para un nuevo libro mío: ¡te quedan como máximo 4 semanas de paz! Te puede consolar la idea de que debería tratarse del último por muchos años venideros: este otoño, en efecto, voy a la Universidad de Viena y comienzo una nueva vida de estudiante, tras el parcial fracaso de la del pasado a causa de mi interés demasiado exclusivo por la filología. Ahora tengo mi propio plan de estudios, y detrás de él, un objetivo secreto personal, al que está *consagrado* todo el resto de mi vida — me resulta *demasiado duro* vivir si no lo hago *al estilo más grande,* ¡dicho en confianza, viejo camarada! ¡Si no hubiese tenido un objetivo al que atribuyo una importancia inmensa, no habría conseguido mantenerme

arriba en la luz y *por encima* de las negras aguas! En esto consiste en el fondo la única justificación que puedo dar para el tipo de cosas que escribo desde 1876: son mi receta, la medicina que yo mismo me fabrico contra el hastío vital»[234].

Nietzsche mantendrá esta decisión incluso después de su ruptura con Lou y Rée; aunque otras urgencias le apartarán de su cumplimiento. El primer indicio aparece en la carta que a primeros de agosto le escribe a Peter Gast: «Ayer, viejo amigo, me asaltó el demonio de la música [*Dämon der Musik*] — "intente imaginar mi terror", por decirlo con Lessing. Mi actual condición *in media vita* quiere expresarse también en sonidos: no conseguiré liberarme. Y es justo que sea así: antes de tomar mi nuevo camino tengo que divertirme un poco». Y apostilla: «*Viena* casi ha desaparecido del horizonte. Quizá *Múnich*»[235].

Sabemos que Nietzsche compuso música y que la interpretó más o menos regularmente durante toda su vida, y también sabemos que, como su padre, solía improvisar al piano sus estados de ánimo, de un modo especialmente impresionante, al decir de sus amigos. Malwida von Meysenburg recuerda, por ejemplo, que, en 1873, habiendo interpretado su *Monodie à deux* ante Wagner, éste exclamó: «No, Nietzsche, toca usted demasiado bien para ser un sabio [*Gelehrten*]»[236]. Pero Nietzsche no está pensando ahora en esta clase de música, sino más bien en la poesía y la danza; en el sentido en que, por ejemplo, en *Ecce homo* («La gaya ciencia», § 1) se refiere a su canción *Al mistral:* «... Una desenfrenada canción de danza, en la que ¡con permiso! se baila por encima de la moral, es un provenzalismo perfecto». O como cuando en el aforismo 46 («Nuestra maravilla») de *La gaya ciencia* exclamaba: «¡Perder por una vez el suelo bajo los pies! ¡Flotar! ¡Extraviarse! ¡Enloquecer!»…

Tras esa necesidad de música y baile, es la aparición magnífica de Zaratustra lo que se anuncia.

---

139 § 673. *A Ernst Schmeitzner en Chemnitz,* Basilea, 3 de diciembre de 1877. Insistirá en este aspecto, en respuesta a la noticia de que Bismarck se había quejado de los caracteres latinos en los que estaba impreso el libro de Nietzsche, que el editor le había enviado a principios de agosto. «Los caracteres latinos les van bien a ciertos libros, porque obstaculizan una lectura demasiado rápida», le

comenta, § 751. *A Ernst Schmeitzner en Chemnitz,* Interlaken, hotel Unterseen, 3 de septiembre de 1878.

140 § 669. *A Cosima Wagner en Bayreuth,* Basilea, 10 de octubre de 1877.

141 § 670. *A Carl Burckhardt en Basilea,* Basilea, 17 de octubre de 1877.

142 § 720. *A Paul Rée en Stibbe,* Basilea 12 de mayo de 1878. Destaca una excepción, sin embargo, «Jacob Burckhardt, que ha acuñado la bella expresión "el libro soberano" [*das souveräne Buch*]».

143 § 743. *A Paul Rée en Stibbe,* Grindelwald, 10 de agosto de 1878.

144 § 723. *A Heinrich Köselitz en Venecia,* Basilea, 31 de mayo de 1878.

145 Las nueve partes que lo componen son: 1) De las cosas primeras y últimas; 2) Para la historia de los sentimientos morales; 3) La vida religiosa; 4) Del alma de los artistas y escritores; 5) Indicios de cultura superior e inferior; 6) El hombre en el trato; 7) Mujer e hijo; 8) Una ojeada al Estado; 9) El hombre a solas consigo.

146 En *Scritti su Nietzsche,* p. 80.

147 De los primeros juicios en este sentido, el de Edward J. O'Brien, en *Son of the morning: a Portrait of F. Nietzsche* (Jonathan Cape, Londres 1932), quien, respecto de este libro, afirma que «la auto-laceración de un Swift o la de un Pascal es implacable, pero la auto-laceración de Nietzsche es suprema», p. 182.

148 *Fragmentos póstumos,* [Gast] Otoño de 1877, 25 [2].

149 *Cosas humanas, demasiado humanas* sería la traducción correcta del título. Charles Andler fue el primero en denunciar la distorsión que implicaba traducir *Mensliches, allzumensliches* como si dijera *Menslich, allzumenslich*. «Nietzsche, que a menudo pensaba en latín, habría podido titular su libro *Humana, nimis humana*. No tenemos el derecho de traducirlo como si hubiera dicho *Humanum, nimis humanum*» (véase Charles Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée: La maturité de Nietzsche,* p. 321). Por respeto a la convención largamente asentada en español, seguiremos traduciendo el título al modo habitual, una vez se ha dejado constancia del error que conlleva.

150 Y en el aforismo 261, «Los tiranos del espíritu», nos muestra cómo la noción de *gran hombre* ha cedido el paso y ha sido sustituida por la de *tipo*. «No es una pregunta ociosa la de si Platón, liberado del hechizo socrático, no habría encontrado un tipo más elevado aun de hombre filosófico, para nosotros perdido para siempre. Vemos los tiempos anteriores a él como el taller de un escultor de tales tipos. Los siglos VI y V parecen, no obstante, prometer algo más y más elevado de lo que produjeron; pero se quedaron en la promesa y el anuncio. Y, sin embargo, apenas hay una pérdida más grave que la pérdida de un tipo, la de una nueva y suprema *posibilidad de vida filosófica* hasta entonces ignota. Incluso la mayoría de los tipos antiguos han sido precariamente transmitidos; todos los filósofos desde Tales hasta Demócrito me parecen extraordinariamente difíciles de reconocer; pero quien logra recrear estas figuras camina entre imágenes de poderosísimo y purísimo tipo».

151 Y a continuación, añade: «Finalmente, no consiguió ya limitarse a describirlo públicamente como el tipo del librepensador del presente; temeridad mayor, dejo hablar al espíritu, es más, le atribuyó un libro. Es posible que quien oiga estos discursos se percate de su proximidad, es posible

que sienta como esa susceptibilidad casi nerviosa de librepensador, esa repugnancia por los últimos restos de coerción y de moderación impuesta».

152 Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken,* pp. 101-105.

153 No hace falta añadir que la atención de Nietzsche por las *génesis de las formaciones* no es algo que aprenda de Rée: está presente en el título mismo de su primera obra, *El nacimiento de la tragedia,* y el ejercicio mismo de la mirada intempestiva no es sino un modo de potenciar y radicalizar esta atención.

154 § 727. *A Erwin Rohde en Jena,* Basilea, poco después del 16 de junio de 1878.

155 § 766. *A Franziska y Elisabeth Nietzsche en Naumburg,* Basilea, 28 de octubre de 1878.

156 § 767. *A Franziska y Elisabeth Nietzsche en Naumburg,* Basilea, 3 de noviembre de 1878.

157 § 765. *A Marie Baumgartner en Lörrach,* Basilea, 28 de octubre de 1878. En la carta añade un ruego a propósito de su trabajo en común: «Por cierto: (últimamente estoy un poco asustado ante el hecho de que algo del proyecto literario haya llegado a los oídos de su hijo. ¡¡Haga que guarde silencio al respecto, por favor, por favor, por favor!!)». Hay que recordar que Adolf, el hijo de M. Baumgartner, era alumno de Nietzsche.

158 § 771. *A Marie Baumgartner en Lörrach,* Basilea, 15 de noviembre de 1878.

159 § 789. *A Ernst Schmeitzner en Chemnitz,* Basilea, San Silvestre, 31 de diciembre de 1878.

160 § 804. *A Franziska y Elisabeth Nietzsche en Naumburg,* Basilea, 17 de febrero de 1879.

161 § 805. *A Franziska y Elisabeth Nietzsche en Naumburg,* Basilea, 28 de febrero de 1879.

162 Scheffler, Ludwig von, "Wie ich Nietzsche kennen lernte", *Neue Freie Presse* (Viena), 6 y 7 de agosto, 1907; recogido en Sander L. Gilman, *Conversations with Nietzsche. A Life in the Words of His Contemporaries,* Oxford University Press, 1987.

163 § 809. *A Heinrich Köselitz en Florencia,* Basilea, 1 de marzo de 1879. El 19 de marzo, le escribirá retractándose: «¡Ay, mi querido camarada, tan generoso y nuevamente dispuesto a ayudar, *no* nos vamos a ver, *no* puedo ir! He estado demasiado mal. Aire de montaña, soledad — esto es lo que *tiene* que volver a ayudar algo (eso es lo que se cree y espera; por mi parte me tomo las vacaciones como un *Cursus der patienza,* y no creo ni espero *nada».* Se encontrarán finalmente en Venecia un año después, por las mismas fechas.

164 Nietzsche se refiere al viento alpino (el *ventus favonius* de los romanos), cuyo nombre significa «secador de pelo», por su carácter tibio y de baja humedad. Se supone que causa un estado de ánimo perturbado, asociándose a menudo con enfermedades que van desde las migrañas hasta las psicosis.

165 § 849. *A Elisabeth Nietzsche en Basilea,* Wiesen, 30 de mayo de 1879.

166 § 859. *A Franz Overbeck en Basilea,* St. Moritz en Graubünden, 23 de junio de 1879. Se expresará en términos muy parecidos, en carta a su hermana, poco después: «No obstante St. Moritz es el lugar *adecuado* para mí. Estoy muy enfermo, me he pasado cuatro días en cama, y cada día

tiene su historia de miseria — ¡y sin embargo! Aguanto mejor aquí que en *cualquier otro sitio*. Para mí es como si hubiera estado largo, largo tiempo buscando, y finalmente hubiera encontrado», § 862. *A Elisabeth Nietzsche en St. Aubin,* St. Moritz, 6 de julio de 1879.

167 § 880. *A Heinrich Köselitz en Venecia,* St. Moritz, 11 de septiembre de 1879.

168 § 887. *A Heinrich Köselitz en Venecia,* Naumburg, 30 de septiembre de 1879.

169 § 915. *A Ernst Schmeitzner en Chemnitz,* Naumburg, 18 de diciembre de 1879.

170 § 889. *A Heinrich Köselitz en Venecia,* Naumburg, 5 de octubre de 1879.

171 § 288. *A Lou von Salomé en Tautenburg,* Tautenburg, 8-24 de agosto de 1882.

172 § 736. *A Carl Fuchs en Hirschberg,* Basilea, entre el 20 y el 27 de julio de 1878.

173 «Charles Baudelaire. IV Théorie de la décadence», en la sección *Psychologie contemporaine; Notes et portraits* de *La Nouvelle Revue*, XIII, 2, 15 de noviembre de 1881, p. 413. Recogido en Paul Bourget, *Essais de psychologie contemporaine,* Librairie Plon, París 1920, t. I, p. 20. El autor es muy apreciado por Nietzsche, quien a partir de 1883 incorporará los términos *décadent* y *décadence,* en francés, a sus escritos.

174 *Versuch* tiene los significados de *intento*, *tentativa*, *experimento*, *prueba*, *ensayo*. En el aforismo de *Más allá del bien y del mal* citado al final de este parágrafo, se tiene un buen ejemplo del juego que Nietzsche da a los sentidos del término. Véase Walter Kaufmann, *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist,* Princenton University Press, Nueva Jersey 1968, pp. 85-86.

175 En alemán, *thought experiment* se dice *Gedankenexperiment;* acuñó la palabra, a comienzos del XIX, Hans Christian Ørsted, físico y químico danés, pionero en el electromagnetismo, y kantiano por más señas. Muy a menudo usaba como sinónimo la palabra *Gedanken*versuch.

176 § 2. *A Malwida von Meysenbug en Roma,* Naumburg, 14 de enero de 1880.

177 *Fragmentos póstumos,* Agosto de 1879, 45 [6].

178 Desde muy pronto, sin embargo, se ha señalado el riesgo que lleva consigo el aforismo como forma expresiva; la facilidad con la que pueden extraerse del trayecto que cumplen y erigirse en razones aisladas para ponerlas al servicio de causas que nada tienen en común con las del espíritu libre. Lo denunció ya el filósofo británico (nacido en Rusia) Abraham Wolff, en 1915: «Son muchos y variados los aforismos en los que casi todo el mundo puede buscar lo que quiera y encontrar lo que busca. Aristócratas y radicales, refinados y matones [*the dainty and the bully*], militaristas y pacifistas, optimistas y pesimistas, santos y pecadores, todos y cada uno pueden encontrar textos adecuados en los escritos de Nietzsche, a condición de no preocuparse demasiado por su significado real ni por el verdadero rumbo [*true drift*] de su filosofía al completo [*as a whole*]. Desgraciadamente, cumplir una condición como esta no es sino demasiado fácil» (A. Wolf, The *Philosophy of Nietzsche,* Constable & Co., London 1915, p. 24). La Primera Guerra Mundial está teniendo lugar cuando Wolff dicta en la Universidad de Londres las conferencias que darán origen a este libro, cuyo primer capítulo se titula precisamente «Nietzsche and the war»; y donde tratará de deshacer la opinión creciente que señala al pensamiento Nietzsche como uno de los incitadores de la guerra, al mismo nivel que los de Heinrich von Treitschke o Friedrich von Bernhardi; y se

escandaliza de la estupidez de un librero emprendedor del centro de Londres que promociona las traducciones al inglés de los libros de Nietzsche bajo la divisa: «The Euro-Nietzschean war»… La solución que propone Wolff entonces viene argumentada así: «No de modo completo, pero puede entenderse correctamente a un pensador sistemático aunque se haya leído sólo uno de sus libros. Pero los escritos de Nietzsche deben leerse casi del principio al final, en su secuencia cronológica, si se pretende obtener una correcta impresión del rumbo principal [*main drift*] de su pensamiento» (p. 29). Como se sabe, la historia se repetirá a propósito de la Segunda Guerra Mundial y la ideología nazi. Y la solución sigue siendo la misma, ahora en palabras de su editor, Giorgio Colli, en 1980: «En realidad, Nietzsche no necesita ser interpretado de ninguna manera, es decir, ser determinado conceptualmente según una u otra dirección, porque su acción sobre la vida individual es directa. Basta tan sólo con acogerlo, no según fragmentos al azar o diversamente sugestivos, sino en su totalidad y unidad» (p. 13).

179 § 17. *A Elisabeth Nietzsche en Naumburg,* Venecia, 22 de marzo de 1880.

180 Nietzsche podría referirse aquí a la reseña de Jacob Wackernagel al texto de Eugène Burnouf, *Introduction à l'histoire du buddhisme indien* (Maisonneuve, París 1876), publicada en el *Historische Zeitschrift,* 37 (1877).

181 § 33. *A Franz Overbeck en Basilea,* Venecia, 22 de junio de 1880. No mucho después, le insiste al respecto: «En el caso de que puedas prescindir de los libros que te referí últimamente, envíamelos por favor; entretanto he reflexionado con tanta frecuencia sobre "moralidad *cristiana"* que estoy literalmente hambriento de algún *material* para mis hipótesis», § 37. *A Franz Overbeck en Basilea,* Marienbad, 7 de julio de 1880. El envío le llegará finalmente el 19 de julio.

182 § 24. *A Franziska y Elisabeth Nietzsche en Naumburg,* Venecia, 21 de abril de 1880.

183 Los primeros augurios no podían ser peores, según le escribe a su hermana al llegar: «… hasta ahora lluvia, lluvia y barro. Horriblemente caro, el bistec a 80 *Kreutzer*. Ningún bocado me gusta, y así ha ocurrido durante todo el viaje. No encuentro nada de lo que me viene bien, y tal como lo tenía en Venecia», § 36. *A Franziska y Elisabeth Nietzsche en Naumburg.* Marienbad, 5 de julio de 1880.

184 § 66. *A Franz Overbeck en Basilea,* Génova, segunda mitad de noviembre de 1880. Sobre el título provisional, podría arrojar alguna luz tal vez esta precisión de M. Montinari: «"Me estoy descubriendo a mí mismo", escribe. Sus dolores deben ser útiles a los demás, como "la ejecución de un delincuente". Quiere "uncir la enfermedad al arado". La curación del pesimismo consiste en la decisión de "tragarse el sapo", que es la negatividad de la existencia. Esto explica el continuo retornar de este enigmático apunte: "Sueño del sapo", un sueño que remonta a los primeros años de Basilea, que –como por azar– nos ha sido transmitido en el relato de una de sus amigas: "... soñé que mi mano, que tenía apoyada sobre la mesa, había adquirido de improviso una epidermis vítrea, transparente; podía verme con claridad los huesos, los tejidos y el juego de los músculos. De pronto descubrí un grueso sapo sentado en mi mano y al mismo tiempo experimenté una sugestión irresistible de engullírmelo. Superé mi atroz repugnancia, y lo tragué a la fuerza"» Mazzino Montinari, *Nietzsche,* trad. de Oberdan Caletti, CEAL, Buenos Aires 1968, p. 68.

185 Madame de Rémusat, *Mémoires 1802-1808*, publiés par Paul de Rémusat, Calman-Levy, París 1880, vol. I, Préface.

186 § 74. *A Heinrich Köselitz en Venecia,* Génova, 8 de enero de 1881.

187 § 80. *A Heinrich Köselitz en Venecia,* Génova, 9 de febrero de 1881. El lema del *Rig Veda* al que alude en su carta, «Hay tantas auroras que no han lucido todavía», a día de hoy aún no ha sido localizado.

188 Al editor, le insistirá en lo ya sabido: «Sí, ¡que el texto no quede comprimido! El libro tiene ya el defecto de que en él los pensamientos más importantes se siguen unos a otros de manera *demasiado densa»,* § 89. *A Ernst Schmeitzner en Chemnitz,* Génova, 13 de marzo de 1881. Y respecto a los planes de Túnez, quedan truncados por el estallido de la guerra un mes después, bajo la acusación de haber violado las fronteras de la Argelia francesa, y cuyo resultado fue su anexión como protectorado por parte de Francia, el 12 de mayo.

189 § 24. *A Erwin Rohde en Tubinga,* Génova, 24 de marzo de 1881.

190 § 107. *A Franziska y Elisabeth Nietzsche en Naumburg,* Génova, 28 de abril de 1881.

191 Recuérdese por ejemplo la rotunda advertencia que lanza el aforismo 55, «Peligro del lenguaje para la libertad del espíritu» [*Gefahr der Sprache für die geistige Freiheit*], de *El caminante y su sombra.* Dice allí, simplemente: «Toda palabra es un prejuicio».

192 Probablemente*, rumiada* sea la palabra exacta, si concedemos crédito a lo que dejó anotado en *L'Ombra di Venezia* (§ 133): «Aquel a quien no comienzan a sonar paradójicos los prejuicios corrientes, es porque aún no ha reflexionado lo bastante», *Fragmentos póstumos,* Primavera de 1880, 3 [72].

193 Véase al respecto el análisis de Michel Guérin, «Métaphysique, généalogie, anthropologie ou la ruse du général», apéndice a *Nietzsche, Socrate héroïque* (Grasset, París 1975), donde se afirma que «la Metafísica, en la medida en que se obstina en la vía de la univocidad y del descubrimiento de la verdad no es sino un tejido de *ideas generales,* cuya producción no es explicable, en última instancia, más que a partir del objeto evanescente y pre-discursivo de la antropología: la "moralidad de las costumbres" por una parte, y lo que podría llamarse la *inducción mimética* de la otra». El ya citado aforismo 9, «Concepto de la moralidad de las costumbres», y el 26, «Los animales y la moral» [*Die Thiere und die Moral*], darían cuenta de ambos aspectos. Y estos dos aforismos, junto con el 14, «Significación de la locura en la historia de la humanidad» [*Bedeutung des Wahnsinns in der Geschichte der Moralität*], y sobre todo el 16, «Primer principio de la civilización» [*Erster Satz der Civilisation*], dibujarían las líneas maestras del dispositivo que *La genealogía de la moral* aplicará al detalle, como mecanismo *revelador* de la metafísica.

194 § 125. *A Franziska y Elisabeth Nietzsche en Naumburg,* Sils-Maria, en torno al 9 de julio de 1881.

195 § 118. *A Ernst Schmeitzner en Bautzen,* Recoaro, 21 de junio de 1881. Las referencias son las siguientes: Wilhelm Ferdinand Schüssler, *Eine Abgekürzte Therapie gegründet auf Histologie und Cellular-Pathologie,* Berndt & Schwarz, Oldenburg 1881; Claus Jacob E. Hornemann, *Hygienische Abhandlungen. Beiträge zur praktischen Gesundheitspflege,* F. Vieweg, Braunschweig 1881; Carl Ferdinand Kunze, *Compendium der praktischen Medicin,* F. Enke, Stuttgart 1881; Michael Foster, *Lehrbuch der Physiologie,* K. Winter's Universitätsbüchhandlung, Heidelberg 1881; James F. W. Johnston, *Die Chemie des täglichen Lebens,* 2 vols., Franz Duncker, Berlín 1881. De que Nietzsche hace uso de ellos, hay pruebas en abundancia; por ejemplo, en carta a Ida Overbeck: «Quisiera de usted información sobre un instrumento de cocina, la así llamada *olla de Papin* (llamada también

digestor Papinianus, muy conocida por los fisiólogos)», § 147. *A Ida Overbeck en Zúrich,* Sils-Maria, 5 de septiembre de 1881. O bien a Paul Rée: «Hoy sólo un ruego: tráigame dos preparados químicos, que no consigo encontrar aquí: 1) fosfato de magnesio, 2) fosfato de potasio; 50 gramos de cada uno, en polvo y en frascos bien sellados (a causa de su fácil solubilidad). ¿Sería usted tan amable?», § 166. *A Paul Rée en Naumburg,* Génova, 6 de noviembre de 1881.

196 § 960. *A Georg Brandes en Copenhague,* Niza, 2 de diciembre de 1887.

197 Wilhelm Roux, *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeitlehre,* Wilhelm Engelmann, Leipzig 1881.

198 *Fragmentos póstumos*, Primavera-Otoño de 1881, 11 [128]. Véase también, en el mismo cuaderno, las anotaciones de lectura: 11 [130. 134, 182, 241, 243, 256, 284]. La referencia clásica sobre la influencia de Roux en Nietzsche es el artículo de W Müller-Lauter, «Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von W. Roux auf F. Nietzsche», *Nietzsche Studien,* 7, 1978, pp. 189-223, Müller-Lauter dibuja un paisaje general muy nítido de la zona de proximidad entre el pensamiento de Nietzsche y el de Roux, todo un universo en movimiento en muy pocas palabras: «El proceso biológico lleva "en sí mismo la causa de su conservación". Ya en la *asimilación*, es decir en la adquisición y transformación de elementos "extraños", se realiza una cierta autoproducción de lo orgánico, que en el campo de lo inorgánico sólo encuentra un paralelo en el *fuego*. Por otra parte, la *hipercompensación del consumo* [*Ueberkompensation des Verbrauchten*], sólo es propia de las entidades orgánicas; determina el crecimiento y posibilita funciones vitales específicas. Finalmente, *la capacidad de duración* de los procesos vitales está garantizada por su mecanismo de *autorregulación* [*Selbstregulation*] (Nietzsche usa el término: *Selbstregulierung*), que en cierto sentido produce el equilibrio económico en un organismo. Según Roux, la armonía totalmente funcional que expresa el concepto de autorregulación deriva igualmente de la lucha selectiva de las partes. La autorregulación tiene lugar mecánicamente, no según un principio teleológico. Roux insiste en la idea de la autonomía relativa de las partes: "No es en absoluto inherente a la intención de las partes el ser útiles para el conjunto. Las partes simplemente viven para su preservación"».

199 *Fragmentos póstumos,* Noviembre de 1882-Febrero de 1883, 5 [1].

200 § 123. *A Franz Overbeck en Basilea,* Sils-Maria, 8 de julio de 1881.

201 § 135. *A Franz Overbeck en Basilea,* Sils-Maria, 30 de julio de 1881. Pero al mismo tiempo anota también lo que le separa de él, esas diferencias que «naturalmente, son enormes»: «Yo, en cambio: el pre-egoísmo, la pulsión gregaria [*Heerdentrieb*] son más antiguos que el "querer conservarse". Primero *se desarrolla* el hombre *en cuanto función*: de ahí más tarde se separa el individuo, tras HABER APRENDIDO y poco a poco *incorporado* [*einverleibt*] en cuanto *función* innúmeras condiciones del *todo,* del organismo», *Fragmentos póstumos,* Primavera-Otoño de 1881, 11 [193].

202 § 136. *A Heinrich Köselitz en Venecia,* Sils-Maria, 14 de agosto de 1881.

203 *Fragmentos póstumos,* Primavera-Otoño de 1881, 11 [141]. Es de notar que por las mismas fechas utiliza casi la misma expresión final en carta a su madre: «Sí, mi querida madre, aquí arriba, 6.000 pies por encima de Génova…», § 142. *A Franziska Nietzsche en Naumburg,* Sils-Maria, 24 de agosto de 1881.

204 H. Lichtenberg, *La philosophie de Nietzsche,* p. 175. Las referencias son: *L'Eternité par les astres* de Louis Auguste Blanqui, Librairie Germer Baillière, París 1872; Gustav Le Bon, *L'Homme et les sociétés,* vol. 2, Éd. J. Rothschild, París 1881.

205 André Schaeffner señala la posible influencia de este fragmento de Dostoyevski en las formulaciones de Nietzsche, defendiendo, en contra de lo afirmado por Ch. Andler (en *Nietzsche et Dostoïevsky,* incluido en *Mélanges d'histoire littéraire générale et comparée offerts à Fernand Baldenspreger,* t. I, Champion, París 1930), que Nietzsche sí había leído *Los hermanos Karamazov,* traducido al francés en 1888. Véase, *Lettres à Peter Gast,* éditions du Rocher, Mónaco 1957, t. I, introducción y notas de A. Schaeffner, p. 316. Sin embargo, hay que objetar a dicha opinión el hecho de que la traducción de *Les frères Karamazov* de Ely Halpérine-Kaminsky y Charles Morice (Plon, París 1888) es una traducción parcial en la que no aparece el capítulo correspondiente a la cita; para que exista una traducción completa de la obra al francés habrá que esperar a la versión de Henri Mongault (Bossard, París 1923), que obviamente Nietzsche no conoció. Citamos el fragmento de Dostoyevski según la traducción de Rafael Cansinos Assens, *Obras completas*. Aguilar, Madrid 1943, vol. 3, pp. 1360-1361.

206 Ch Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée. La maturité de Nietzsche,* pp. 30-34. La referencia del libro de Vogt es *Die Kraft. Eine real-monistische Weltanschauung,* Haupt & Tischler, Leipzig 1878.

207 *Fragmentos póstumos,* Primavera-Otoño de 1881, 11 [148].

208 § 139. *A Franz Overbeck en Zúrich,* Sils-Maria, 20/21 de agosto de 1881.

209 § 169. *Elisabeth Nietzsche en Naumburg,* Génova, 18 de noviembre de 1881. Le escribe también a Peter Gast en términos muy parecidos: «Aquí en Génova soy muy rico, muy orgulloso, un *príncipe Doria* en todo y no aspiro a otra cosa más que a usted, querido amigo — le ofrezco todo lo bueno de este mundo *mío* para atraerle aquí a Génova, quizás para un mes, ¡a usted, con toda su nueva y vieja música!… Este mes aquí es *bellísimo;* de noche me quedo sentado en una viña, con el mar, las colinas y las villas a mis pies, e incluso me baño en el mar, en mi gruta de la Aurora», § 165. *A Heinrich Köselitz en Venecia,* Génova, 6 de noviembre de 1881.

210 § 172. *A Heinrich Köselitz en Venecia.* Génova, 28 de noviembre de 1881.

211 § 180. *A Heinrich Köselitz en Venecia,* Génova, 18 de diciembre de 1881. Insistirá al respecto en carta a la esposa de Overbeck: «Me veo obligado a permanecer en Génova por un trabajo que sólo aquí puede ser llevado a término, sólo aquí, porque tiene en sí mismo un carácter enteramente genovés — pues bien, ¿por qué no habría de decírselo? Se trata de mi *Aurora,* estructurada en 10 capítulos, y no sólo en 5; y muchas de las cosas que se encuentran en la primera mitad son sólo los fundamentos y la preparación de algo más difícil y más alto (sí, querida profesora, ¡sigue habiendo no pocas cosas "espantosas" [*Schauderhafte*] que aún deben ser contadas!)», § 188. *A Ida Overbeck en Basilea,* Génova 19 de enero de 1882.

212 § 190. *A Heinrich Köselitz en Venecia,* Génova, 25 de enero de 1882.

213 § 199. *A Elisabeth Nietzsche en Naumburg,* Génova, 11 de febrero de 1882.

214 § 210. *A Franz Overbeck en Basilea,* Génova, 17 de marzo de 1882. Y añade: «Ahora mis amigos deben inventar una máquina que lea por mí: en caso contrario, perderé mi ritmo y me faltará

el alimento necesario del espíritu. O más bien: necesito tener al lado una persona joven, que sea lo bastante inteligente e instruida como para poder *trabajar* conmigo».

215 § 218. *A Elisabeth Nietzsche en Naumburg,* Génova, 27 de marzo de 1882.

216 § 208. *A Heinrich Köselitz en Venecia,* Génova, 11 de marzo de 1882.

217 § 219. *A Franziska y Elisabeth Nietzsche en Naumburg,* Messina, 1 de abril de 1882.

218 § 220. *A Heinrich Köselitz en Venecia,* Messina, 8 de abril de 1882.

219 En la carta que Nietzsche le dirige a su editor agradeciéndole el envío de la revista, le anuncia, además: «Para este otoño puede usted contar con un manuscrito con el título *La gaya ciencia* (¡¡¡con muchos epigramas en *versos*!!!)», § 224. *A Ernst Schmeitzner en Chemnitz,* Basilea, 8 de mayo de 1882. Es ésta la primera vez que menciona el título definitivo del manuscrito que antes ha sido llamado simplemente «la continuación de *Aurora*». Y téngase presente que, en la reedición de *La gaya ciencia* de 1887, Nietzsche publicará como apéndice *Las canciones del príncipe Vogelfrei* (1882-84) [*Lieder des Prinzen Vogelfrei*], que recogen con modificaciones seis de los ocho poemas de *Idilios de Messina,* a los que se añaden ocho nuevos, entre los cuales el ya mencionado «Sils-Maria».

220 § 263. *A Heinrich Köselitz en Venecia,* Tautenburg, 13 de julio de 1882. Curiosamente, cuando a su llegada a Roma Rée le comunica que ha conocido a Lou, Nietzsche le responde lo siguiente (escrito todavía a máquina): «Salude de mi parte a esa rusa, si ello tiene algún sentido: tengo avidez por esa especie de almas. Más aún, dentro de poco iré a la caza de ellas — me sirven para lo que pienso hacer en los próximos 10 años. — Un capítulo muy distinto es el matrimonio — podría a lo sumo comprometerme a un matrimonio de dos años, y aun esto sólo con vistas a lo que tengo que hacer en los próximos 10 años», § 215. *A Paul Rée en Roma,* Génova, 21 de marzo de 1882.

221 El fotógrafo está identificado, se trata de Jules Bonnet (1840-1928), un fotógrafo francés afincado en Lucerna, donde regentaba un estudio fotográfico.

222 «Frau Overbeck über das Lou-Erlebnis» en Carl Albrecht Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche: Eine Freundschaft,* Diederichs, Jena 1908, vol. I, p. 336.

223 Lou Andreas-Salomé, Lou, *Lebensruckblick,* ed. Ernst Pfeiffer (Niehan, Zúrich 1951); véase al respecto especialmente el capítulo V, «Freundeserleben». [Hay traducción en castellano, *Mirada retrospectiva,* Alianza Editorial, Madrid, 2018].

224 § 362. *A Paul Rée en Stibbe* (Borrador), Rapallo, última semana de diciembre de 1882. En otro borrador de carta, esta vez dirigida a los dos, por las mismas fechas, leemos: «Me encuentro, hablando a la manera de un espíritu libre, en la *escuela de los afectos*, es decir, que los afectos me devoran. Una horrible compasión, una horrible desilusión, una horrible sensación de orgullo herido — ¿cómo podré seguir resistiendo? ¿La compasión no es acaso un sentimiento salido del infierno? ¿Qué debo hacer? Cada mañana dudo si podré llegar al final del día. Ya no duermo: ¡para qué sirve caminar durante 8 horas! ¿De dónde vienen estas turbaciones mías? ¡Ah, un poco de refrigerio! ¡Pero dónde hay aún un poco de refrigerio *para mí*! Esta noche tomaré tanto opio como para perder la razón: ¡dónde hay una persona que aún valga la pena *reverenciar*! Pero a vosotros os conozco a todos

a fondo», § 360. *A Paul Rée y Lou von Salomé en Berlín,* Rapallo, hacia el 20 de diciembre de 1882. No se sabe si las cartas llegaron a enviarse.

225 § 367. *A Malwida von Meysenbug en Roma,* Rapallo*,* 1 de enero de 1883. El retrato de Lou que Nietzsche comparte con su amiga Malwida en esa carta no tiene desperdicio: «Lo que usted dice del carácter de Lou Salomé es verdad, por muy doloroso que me resulte admitirlo. En realidad nunca he encontrado un egoísmo tan genuino, tan vital hasta en las cosas más pequeñas, que no se ve afectado *en absoluto* por la conciencia, un egoísmo tan *animal:* y por eso he hablado de "ingenuidad", por muy paradójica que pueda sonar esta palabra si se piensa en el entendimiento refinado y corrosivo de Lou. Pero no puedo menos que pensar que este carácter esconde también *otra posibilidad:* al menos, éste es el sueño que todavía no me ha abandonado del todo. Justamente en una naturaleza de esa clase podría ocurrir un cambio y un desplazamiento casi repentino de todo su centro de gravedad: lo que los cristianos llaman un "despertar". La vehemencia de su fuerza de voluntad, su "ímpetu" es extraordinario. En su educación deben de haberse cometido errores terribles — nunca he conocido una muchacha tan mal educada. Tal y como se presenta en la actualidad, la caricatura de lo que yo venero como mi ideal — y ella sabe que las ofensas peores son las que se hacen contra nuestro ideal».

226 *Fragmentos póstumos,* Notas de Tautenburg para Lou Salomé, Julio-Agosto de 1882.

227 § 288. *A Lou von Salomé en Tautenburg,* Tautenburg, 8-24 de agosto de 1882. La obra clásica sobre Lou Salomé y sobre su relación con Nietzsche es la de Heinz Frederick Peters, *My sister, my spouse. A biography of Lou Andreas-Salomé,* publicada por W. W. Norton & Co., con un prefacio de Anaïs Nin (Nueva York 1974), de la que existen varias traducciones.

228 § 256. *A Lou von Salomé en Stibbe,* Tautenburg, 2 de julio de 1882.

229 Aforismo 308, «A mediodía» [*Am Mittag*], de *El caminante y su sombra.* Nietzsche presenta allí una noción en la que había reflexionado repetidamente en sus papeles privados pero que nunca había mencionado en un escrito público: la noción de Mediodía. Tampoco aparecerá en *Aurora,* aunque sí en los cuadernos póstumos. En el cuaderno de Tautenburg anotará como un título posible para tematizar alguna parte de sus anotaciones: «*Mediodía y eternidad*. Esbozo de una *filosofía* heroica», *Fragmentos póstumos,* Notas de Tautenburg para Lou Salomé, Julio-Agosto de 1882, 11 [82]. A partir de este momento la presencia y la importancia de la noción irá en aumento, con una primera gran eclosión en lugares especialmente estratégicos del *Zaratustra.*

230 «El concepto provenzal de la "gaya scienza", aquella unidad de *cantor, caballero y espíritu libre,* que hace que aquella maravillosa y temprana cultura de los provenzales se distinga de todas las culturas ambiguas», *Ecce homo* («La gaya ciencia», § 1).

231 «Stendhal über fröliche philosophie», en Carl Albrecht Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche: Eine Freundschaft,* vol. I, p. 306.

232 Ya en sus anotaciones previas a *Aurora* había abierto el camino en esta dirección: «¡Escepticismo! Sí, ¡pero un *escepticismo de los experimentos*!, no la apatía de la desesperación», *Fragmentos póstumos,* Otoño de 1880, 6 [356].

233 «Qué te sucedería si un día o una noche se introdujera furtivamente un demonio [*Dämon*] en tu más solitaria soledad [*einsamste Einsamkeit*] y te dijera: "Esta vida, así como la vives ahora y la has

vivido, tendrás que vivirla una vez más e innumerables veces más; y nada nuevo habrá allí, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tendrá que regresar a ti, y todo en la misma serie y sucesión — e igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este instante y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia será volteado una y otra vez — ¡y tú con él, polvillo de polvo!" ¿No te arrojarías al suelo y rechinarías los dientes y maldecirías al demonio que así te habla? ¿O has vivido alguna vez un instante tremendo en el que le responderías: "¡Eres un dios y nunca escuché nada más divino!"? Si aquel pensamiento llegara a tener poder sobre ti, así como eres, te transformaría y tal vez te aplastaría; frente a todo y en cada caso, la pregunta: "¿quieres esto una vez más e innumerables veces más?"¡recaería sobre tu acción como el peso más pesado! O ¿cuán bueno deberías llegar a ser contigo mismo y con la vida, como para no *anhelar nada más* sino esta última y eterna confirmación y sello?».

234 § 267. *A Erwin Rohde en Tubinga,* Tautenburg, mediados de julio de 1882.

235 § 278. *A Heinrich Köselitz en Venecia,* Tautenburg, 4 de agosto de 1882.

236 Carta de Malwida von Meysenburg a Olga Monod (1873), recogida por Elisabeth Förster-Nietzsche, en *Friedrich Nietzsche und die Frauen seiner Zeit,* C. H. Beck'sche, Múnich 1935; véase el capítulo dedicado a Malwida.

El profeta
(1882-1885)

1

En el invierno de 1882, Nietzsche regresa a Génova, viajando a Santa Margherita y Portofino. Luego, del 23 de noviembre al 23 de febrero se establece no lejos de allí, en Rapallo, un pueblo costero de la Riviera di Levante. Lleva consigo los cuadernos de notas que no llegó a utilizar en *La gaya ciencia,* y su proyecto es ahora darles forma; volviéndolos a pensar con la ayuda de su sabiduría específica de siempre: su *ciencia de la soledad.* Desde allí Nietzsche le escribe a Peter Gast un comentario sobre la relación entre la música y la palabra en la ópera que resultará muy pertinente: «Recientemente, viajando, he pensado mucho en usted: reflexionaba sobre el problema nacido *con* Wagner y aún *no* resuelto», le dice. Y sin duda hay que recordar aquí que Peter Gast es compositor de óperas; pero conviene más aún saber que ha anotado no hace mucho en sus cuadernos privados un título. *Mediodía y eternidad,* y un subtítulo, *Así habló Zaratustra*[237]. Se trata de su próximo libro, que está comenzando a cuajar ya entre sus notas, aunque con muchas dudas hasta el momento sobre el tratamiento formal que debe darle a la presentación de la doctrina del eterno retorno. Tanto podría adoptar la forma de un poema largo como la de un drama didáctico, o incluso la de una ópera; lo que parece estar claro es que aquello que debe guiar su escritura es «el espíritu de la poesía», tal como había sido reivindicado en su cuarta *Intempestiva,* dedicada a Wagner. «Lo *poético* en Wagner se manifiesta en que piensa en términos de fenómenos visibles y tangibles, no de conceptos, vale decir, míticamente, que es como siempre ha pensado el pueblo. El mito no se basa en una concepción, como creen los hijos de una cultura que se ha vuelto artificiosa; él mismo es un concebir. Comunica una noción del mundo, pero en una

secuencia de aconteceres, de acciones y sufrimientos. *El anillo de los Nibelungos* es un formidable sistema de pensamiento sin la forma conceptual del pensamiento [*ein ungeheures Gedankensystem ohne die begriffliche Form des Gedankens*]. Tal vez un filósofo podría, por su parte, ofrecer algo del todo análogo que careciera por completo de imagen y acción y nos hablara exclusivamente en términos de conceptos; se tendría entonces la misma cosa representada en dos esferas antitéticas, de un lado para el pueblo y del otro, para el polo opuesto del pueblo: el hombre teorético. No es, pues, a éste a quien se dirige Wagner, pues el hombre teorético, de lo propiamente poético, del mito, entiende tan poco como el sordo de la música; es decir, uno y otro ven un movimiento que se les antoja absurdo. Desde ninguna de esas dos esferas antitéticas se puede mirar dentro de la otra; mientras se experimenta el influjo del poeta, se piensa a la par de él, como si se fuese un ser que exclusivamente siente, ve y oye; las conclusiones que se sacan son las conexiones de los aconteceres vistos, quiere esto decir que son causalidades efectivas, y no lógicas»[238]. Ahora, Nietzsche no cree que Wagner llevara a cabo cumplidamente este movimiento que se le atribuía en la *Intempestiva,* y piensa que esta tarea está todavía por cumplir, que le compete a él llevarla a cabo, precisamente en este momento, cuando urge dar una exposición de su pensamiento más difícil.

Es en este sentido que los comentarios de Nietzsche a Gast son especialmente relevantes. El problema en el que Nietzsche ha estado pensando mucho últimamente es: «*cómo* puede dársele a un entero acto de ópera esa unidad sinfónica que pueda hacer de él un conjunto orgánico. Me he sumergido así en una serie de cuestiones sobre la praxis o la "práctica"; por ejemplo, el músico debería crear este movimiento completo partiendo de un perfecto conocimiento del trabajo dramático (los afectos, sus vicisitudes y sus conflictos) y teniendo *presente* toda la parte escénica. ¡Pero *no* las *palabras*! El *texto* propiamente dicho debería ser compuesto sólo *después,* cuando la música ya está *acabada,* para ir adaptándolo paso a paso *a la música:* mientras que hasta ahora eran siempre las palabras las que arrastraban tras de sí la música. Éste es un punto: ¡componer el texto *después* de la música! El otro punto es que el desarrollo de los afectos, toda

la estructura general del acto deberían tener algo del *esquema* del *movimiento sinfónico:* correspondencias definidas, etc. — que el poeta, en suma, debería construir el acto teniendo presente desde el inicio que su tarea es hacer que se convierta en un todo sinfónico *también como música*. En suma: ¡el músico debe dirigir al poeta antes y, más que nunca, *después,* cuando la música ya está escrita!»[239].

Cuando leemos que de lo que se trata es de *componer el texto después de la música* se hace inevitable pensar en la génesis efectiva del Zaratustra, que está a punto de eclosionar cuando escribe esas líneas. Escritos en un rapto creador de diez días, el Prólogo y el Libro I del *Zaratustra,* estarán listos para ser dictados tres semanas después de esta carta, según le escribe de nuevo a Gast: «Pero quizás le guste saber *qué* es lo que hay que redactar y preparar para la imprenta. Se trata de un libro pequeñísimo — más o menos cien páginas de imprenta. Pero es el *mejor* de mis libros, y para mí significa haberme quitado un gran peso del corazón. No he escrito nunca nada más serio y alegre; deseo de corazón que *este* color — que no tiene que ser necesariamente una mezcla — se convierta cada vez más en mi color "natural". El libro se llamará *Así habló Zaratustra,* Un libro para todos y para ninguno de F. N. Con este libro he dado un nuevo "giro" [*Ring*] — de ahora en adelante en Alemania seré incluido sin duda entre los locos. Son "predicaciones sobre la moral" [*Moral-Predigten*] de una clase sorprendente. Después de mi estancia en Alemania he llegado a las mismas conclusiones que ha madurado usted, queridísimo amigo — esto es, que ése ya no es mi sitio. Y al menos *ahora, después* de mi *Zaratustra,* me pasa lo que a usted: esta convicción y "toma de posición" me ha infundido *valor»*[240].

Ahora, cuando Nietzsche le plantea a Gast la cuestión de la relación entre la música y las palabras, está hablando también de los problemas de composición que le han salido al paso en sus intentos por dar con la forma del *Zaratustra;* y, sobre todo, de la solución que ha encontrado para ellos. Es ésta una cuestión que le tuvo muy ocupado en su juventud, la relación entre música y palabra, mientras estudiaba la tragedia griega o discutía con Wagner sobre la ópera; también cuando insistía en la diferencia irreductible entre la métrica y la rítmica… Regresa allí ahora, pero como alguien que se

ha liberado de metas e ideales; está muy lejos ya de la metafísica del artista de entonces, aunque tal vez no tanto de la figura del filósofo artista acuñada poco después. Este regreso se hace continuamente patente a lo largo del *Zaratustra,* el libro entero puede leerse en paralelo a *El nacimiento de la tragedia,* enmendando sus desaciertos como sólo puede hacerlo alguien que está de vuelta, caminando sobre sus propios pasos[241].

2

En realidad, el último aforismo de la primera edición de *La gaya ciencia* (§ 342) ya indicaba este regreso; su título era precisamente: «Incipit tragoedia», comienza la tragedia. Y es allí donde Zaratustra anuncia su vuelta con un canto al Sol: «¡Tú, gran astro!¡Qué sería de tu felicidad si no tuvieras a los que alumbras!»… Pero la tragedia que comienza ahora, lo hará precisamente marcando sus distancias con la tragedia griega como tal. En primer lugar porque en ella el héroe inicia un camino que no le lleva sin más al encuentro con su destino, sino que su camino es ante todo un descenso, un ocaso, un camino de aprendizaje tal vez también… Y es con el anuncio de ese descenso que concluirá el canto al sol del aforismo: «"… como tú, tengo que *descender* [*untergehen*], así es como los hombres lo llaman, hacia ellos quiero bajar [*hinab*]. Bendíceme entonces, tú, ojo tranquilo ¡que también puedes ver sin envidia una felicidad [*Glück*] demasiado grande! ¡Bendice la copa que quiere desbordarse, que fluya dorada el agua desde ella y que por todas partes lleve el resplandor de tu deleite [*Wonne*]! ¡Mira! Esta copa quiere vaciarse de nuevo, y Zaratustra quiere convertirse en hombre de nuevo" — Así comenzó el descenso [*Untergang*] de Zaratustra».

Escuchando este canto, se diría que Zaratustra no hace sino obedecer a la exhortación que Diotima le dirige a Hyperion, en la obra de Hölderlin, al final del Libro II: «¡Es preciso que desciendas [*herab*] como el rayo de luz, como la lluvia refrescante, sobre esta tierra mortal! Es preciso que, como Apolo, la ilumines [*erleuchten*], que la sacudas y la reanimes como Júpiter; de otra manera, serías indigno de tu cielo»[242]. El parecido general no es de

extrañar, la presencia de Hölderlin en el *Zaratustra* –como la de la Biblia, en la traducción de Lutero– es continua; pero en este caso indicaría además una dirección a retener, que ha sido señalada repetidamente. Y es que, si bien el impulso que alienta en el *Zaratustra* es trágico, su forma de manifestación estaría más cerca del *Bildungsroman,* de la novela de formación que de la tragedia. Al igual que en el *Hyperion,* también aquí se trataría del relato de un aprendizaje. Y es cierto que en múltiples anotaciones privadas de la época se da cuenta de este aspecto, se dibujan itinerarios, fases, estados; como si contara los pasos necesarios para una iniciación a la revelación de la inmanencia… En un apunte de Nietzsche que nos transmite Daniel Halévy quedan señalados así: «Zaratustra alcanza en un mismo instante el más extremo desamparo y su mayor felicidad. En el instante más terrible del contraste, queda destrozado. La historia más trágica con un desenlace divino. Poco a poco Zaratustra se va haciendo más grande. Su doctrina se desarrolla a medida que él crece. El eterno retorno luce como un sol de poniente sobre la última catástrofe. En la última parte, gran síntesis de quien crea, quien ama, quien destruye»[243]. Enseguida veremos cómo este itinerario queda efectivamente indicado de modo explícito en el Prólogo.

Y en segundo lugar, le distancia de la tragedia griega un rasgo básico, una tonalidad que es la conquista llevada a cabo en *La gaya ciencia.* Él mismo subraya este aspecto en una anotación: «"El héroe es alegre" [*heiter*] — es lo que hasta hoy ha pasado desapercibido a los autores de tragedias»[244]. La potencia afirmativa y el gran sí a todo que Nietzsche está ansioso por proclamar marcarán claramente esa distancia, al tiempo que le conferirán al *Zaratustra* su coloración característica.

En la carta que le dirige a Peter Gast, Nietzsche se ha dado perfecta cuenta de que tiene ya la música que necesita, está registrada en *La gaya ciencia* (también en los fragmentos que no llegaron a utilizarse, y en otros de más atrás incluso), donde cada aforismo contiene a la vez un pensamiento profundo y una elevada intensidad vital, el experimento de una posibilidad de vida. La revelación de Surlei señalaría biográficamente este descubrimiento de la inmanencia absoluta, el instante perfecto del ajuste entre pensamiento e intensidad vital, que se manifiesta como el anuncio de

una cierta existencia posible. En los aforismos ha estado jugando continuamente a provocar en el lector un instante de ese tipo, es el juego del *Versucher,* llevar al lector esa experiencia de pensamiento. Ahora de lo que se trata es de sostenerse en ella, y para ello procederá ahora como antaño sucedía en la tragedia: dejándose embriagar por esa intensidad de pensamiento (por ese *espíritu de la música,* habría dicho en los tiempos de *El nacimiento de la tragedia*), como hacía el coro arcaico griego, alucinando unos personajes y unas situaciones, unos gestos y unas palabras que doten de una unidad de composición a lo que hasta entonces era un rosario de tentativas cognoscitivas y de modificación de la conciencia, relativamente autónomas entre sí: en definitiva, dar con las palabras, las imágenes y las escenas que convengan a ese arrebato[245]. Y no hay otra cosa que transmitir sino ese *trance cognoscitivo,* por el que la inmanencia absoluta se vuelve pensable y se hace vivible finalmente…

En *Ecce homo* («Así habló Zaratustra», § 1), cuenta a propósito de aquel trance: «Aquel día caminaba yo junto al lago de Silvaplana a través de los bosques; junto a una imponente roca que se eleva en forma de pirámide no lejos de Surlei, me detuve. Entonces me vino ese pensamiento. Si a partir de aquel día vuelvo algunos meses hacia atrás, encuentro como signo precursor un cambio súbito y, en lo más hondo, decisivo de mi gusto, sobre todo en la música. Acaso sea lícito considerar el *Zaratustra* entero como música; ciertamente una de sus condiciones previas fue un renacimiento en el arte de oír».

3

¿Por qué precisamente Zaratustra? ¿Qué se esconde tras la figura de este arcaico profeta persa? En *Ecce homo* («Así habló Zaratustra», § 3), el mismo Nietzsche se extraña de que nadie le haya hecho esta pregunta, de que nadie haya reflexionado –*rumiado,* como le gustaba decir– esta cuestión. Dice allí: «No se me ha preguntado, pero debería habérseme preguntado qué significa, cabalmente en mi boca, en boca del primer inmoralista, el nombre de *Zaratustra;* pues lo que constituye la inmensa

singularidad de este persa en la historia es justo lo contrario de esto. Zaratustra fue el primero en advertir que la auténtica rueda que hace moverse a las cosas es la lucha entre el bien y el mal — la trasposición de la moral a lo metafísico, como fuerza, causa, fin en sí, es obra *suya.* Mas esa pregunta sería ya, en el fondo, la respuesta. Zaratustra *creó* ese error, el más fatal de todos, la moral; en consecuencia, también él tiene que ser el primero en *reconocerlo.* No es sólo que él tenga en esto una experiencia mayor y más extensa que ningún otro pensador — la historia entera constituye, en efecto, la refutación experimental del principio de la denominada "ordenación moral del mundo"—: mayor importancia tiene el que Zaratustra sea más veraz que ningún otro pensador. Su doctrina, y sólo ella, considera la veracidad como virtud suprema — esto significa lo contrario de la *cobardía* del "idealista", que, frente a la realidad, huye; Zaratustra tiene en su cuerpo más valentía que todos los demás pensadores juntos. Decir la verdad y *disparar bien con flechas,* ésta es la virtud persa. — ¿Se me entiende?... La autosuperación de la moral por veracidad, la autosuperación del moralista en su antítesis — en *mí* — es lo que significa en mi boca el nombre de Zaratustra».

Añádase a lo anterior que, en la primavera de 1883, Nietzsche le comunica a Peter Gast un descubrimiento a propósito del nombre de Zaratustra que le ha llenado de alegría: «Hoy por causalidad me he enterado de *qué* significa "Zaratustra": "estrella dorada" [*Gold-Stern*] precisamente. Esta casualidad me ha hecho feliz. Se podría pensar que toda la idea de fondo de mi librito tiene sus raíces en esta etimología: pero hasta hoy no sabía nada de ella…»[246].

En realidad, la figura de Zaratustra es un precipitado en el que confluyen máscaras diversas; no sólo la del profeta persa. En él reconoceremos también tanto al *Empédocles* de Hölderlin, que fascinó a Nietzsche durante su juventud, como a diversos héroes trágicos, como el *Prometeo desencadenado* de Shelley[247], o figuras operísticas, como el *Wotan* de Wagner. Igualmente debe tenerse en cuenta que ésta es una obra hilvanada toda ella por recuerdos y reflexiones autobiográficas; un intento por trasponer poéticamente su propia aventura intelectual[248]. Pero, lo más importante tal vez sea el hecho de que este texto es el intento más cabal de,

aunando filosofía y poesía, volver a pensar a través de *figuras* en lugar de mediante conceptos. Y bien podría decirse que en ello consiste buena parte de la especificidad de la deriva nietzscheana: *El nacimiento de la tragedia* se abre precisamente con una reivindicación de la importancia «para la ciencia estética» de las figuras mitológicas de Apolo y Dioniso, frente al utillaje conceptual al uso. Y, en el otro extremo de su biografía, *Ecce homo* concluye con el siguiente enigma, en el que trata de resumir su desafío intelectual: «¿Se me ha comprendido? *Dioniso contra el Crucificado*».

4

El Prólogo a *Así habló Zaratustra* da un primer y magnífico ejemplo de un prosa de pensamiento que se construye mediante escenas y figuras, sobre un soporte narrativo. Articulado en diez pequeños parágrafos, podría decirse que cumple la función de una obertura, en el sentido operístico del término. Se apuntan allí todos los temas dominantes que, luego, los cuatro libros desarrollarán con una poderosísima capacidad figurativa, cuya finalidad es, ante todo, comunicar una visión, una ἐποπτεία (*epopteia,* contemplación o visión); de un modo análogo a como se hacía en la iniciación a los misterios de Eleusis o en las tragedias arcaicas. Allí, Nietzsche nos cuenta que, cuando Zaratustra cumplió treinta años y a la inversa que Cristo (Lucas, 3:23), abandonó la predicación y se retiró durante diez años a su soledad. Luego, regresó entre los hombres para comunicarles su nueva sabiduría, y fue entonces cuando comenzó el ocaso de Zaratustra; palabras con las que termina el prólogo para dar paso a los cuatro libros, articulados como los «discursos de Zaratustra». Y conviene asimismo tener presente el subtítulo, «Un libro para todos y para ninguno», porque en este Prólogo se dibuja también el perfil del lector que Nietzsche espera que tenga su libro, es decir, juega a construir un interlocutor posible. No estará de más detenerse un momento en cada uno de los parágrafos.

El primer parágrafo del prólogo reescribe el canto al sol que ya entonara en el aforismo 342 de *La gaya ciencia.* «Durante diez años has venido subiendo hasta mi caverna: sin mí, mi águila y mi serpiente te habrías

hartado de tu luz y de este camino». Él mismo se confiesa hastiado también: «Estoy hastiado de mi sabiduría [*Weisheit*] como la abeja que ha recogido demasiada miel, tengo necesidad de manos que se extiendan. Me gustaría regalar y repartir hasta que los sabios entre los hombres hayan vuelto a regocijarse con su locura [*Thorheit*], y los pobres, con su riqueza [*Reichthums*]». Como el sol, Zaratustra quiere llevar a los hombres el regalo de su sobreabundancia, durante largo tiempo acumulada, quiere dárselo al pueblo: «¡Bendice la copa que quiere desbordarse para que de ella fluya el agua de oro llevando a todas partes el resplandor de tus delicias! ¡Mira! Esta copa quiere vaciarse de nuevo, y Zaratustra quiere volver a hacerse hombre».

Desciende entonces de las montañas (§ 2) y camina solo hasta llegar al bosque en el que encuentra un anciano que le sale al paso y le reconoce: le vio subir a su caverna hace diez años, a enterrar las cenizas de sus ideales juveniles. «Sí, reconozco a Zaratustra. Puro es su ojo, y en su boca no se oculta náusea [*Ekel*] alguna. ¿No viene hacia acá como un bailarín? Zaratustra está transformado, Zaratustra se ha convertido en un niño, Zaratustra es un despierto: ¿qué quieres hacer ahora entre los que duermen?». Al contestar Zaratustra que ha dejado su caverna por amor a los hombres, el anciano le responde que él también amaba a los hombres cuando se refugió en el bosque, pero que su amor cambió. «Ahora amo a Dios: a los hombres no los amo. El hombre es para mí una cosa demasiado imperfecta. El amor al hombre me mataría». Y le exhorta a que haga como él: «¡No vayas a los hombres y quédate en el bosque! ¡Es mejor que vayas incluso a los animales! ¿Por qué no quieres ser tú, como yo, — un oso entre los osos, un pájaro entre los pájaros?». Ahora el viejo santo ha olvidado ya a los hombres, y sólo se ocupa de cantarle a Dios en el bosque. «Cantando, llorando, riendo y gruñendo alabo al Dios que es mi Dios». Al oírle hablar así, Zaratustra decide retomar su camino, se despiden «riendo como ríen dos muchachos», y mientras se aleja, dice para sí: «¡Será posible! ¡Este viejo santo en su bosque no ha oído todavía nada de que *Dios ha muerto*!».

Al llegar a la ciudad (§ 3), Zaratustra se encuentra con una muchedumbre que está en la plaza del mercado, agolpada esperando la actuación de un volatinero [S*eiltänzer*], y a ellos les dice: «*Yo os enseño el*

superhombre [*Übermensch*]. El hombre es algo que debe ser superado [*überwunden*]. ¿Qué habéis hecho para superarlo? Todos los seres han creado hasta ahora algo por encima de sí mismos: ¿y queréis ser vosotros el reflujo [*Ebbe*] de ese gran flujo [*Fluth*] y retroceder al animal más bien que superar al hombre?». Les mueve entonces a llevar a cumplimiento lo que la muerte de Dios exige ahora a los hombres. «El superhombre es el sentido de la tierra [*der Sinn der Erde*]. Diga vuestra voluntad: ¡*sea* el superhombre el sentido de la tierra! ¡Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales [*überirdischen Hoffnungen*]! Son envenenadores [*Giftmischer*], lo sepan o no». Les invita a repetir con él: qué importa mi felicidad, qué importa mi razón, qué importa mi virtud, qué importa mi justicia, qué importa mi compasión… Pero el pueblo se ríe de las palabras de Zaratustra (§ 4). Entonces Zaratustra les dice: «El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, — una cuerda sobre un abismo [*Abgrunde*]… un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso [*ein Übergang und ein Untergang*]. Yo amo a quienes no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso, pues ellos son los que pasan al otro lado». Y les canta lo que hay digno de ser amado en el hombre, lo que debe ser negado, llevado a su ocaso, y lo que hay que poder afirmar para que sea posible un renacer: «Mirad, yo soy un anunciador del rayo [*ein Verkündiger des Blitzes*] y una pesada gota que cae de la nube: mas ese rayo se llama superhombre».

Al ver la reacción del pueblo, Zaratustra se dice (§ 5): «Se ríen: no me entienden, no soy yo la boca para estos oídos»; y decide entonces hablar directamente al orgullo de esos hombres, hablarles de lo más despreciable, del último hombre… «Llega el tiempo en que el hombre ya no dará a luz ninguna estrella. ¡Ay! Llega el tiempo del hombre más despreciable, el incapaz ya de despreciarse a sí mismo. ¡Mirad! Yo os muestro *el último hombre* [*der letzte Mensch*]». Y Zaratustra les pone entonces frente al espejo de su propio retrato, el de un pueblo que cree haber inventado la felicidad [*Glück*]. «¡Ningún pastor y *un* solo rebaño [*Kein Hirt und Eine Heerde*]! Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha voluntariamente al manicomio [*Irrenhaus*]…

Hoy la gente es inteligente y sabe todo lo que ha ocurrido: así no acaba nunca de burlarse. La gente continúa discutiendo, mas pronto se reconcilia — de lo contrario, se estropea el estómago. La gente tiene su pequeño placer para el día y su pequeño placer para la noche: pero honra la salud. "Nosotros hemos inventado la felicidad" — dicen los últimos hombres, y parpadean». Pero el discurso de Zaratustra acaba aquí, porque el pueblo ha comenzado a gritar: «¡Danos ese último hombre, oh Zaratustra, — gritaban — haz de nosotros esos últimos hombres! ¡El superhombre te lo regalamos!». Entristecido, Zaratustra constata: «Hay hielo en su reír [*Eis in ihrem Lachen*]».

En este punto se hizo un silencio (§ 6), porque en lo alto, donde el volatinero había comenzado ya a exhibir su oficio, apareció de pronto un bufón [*ein Possenreisser*] que le increpaba, le desafiaba, le acusaba de estar cerrando el paso a uno mejor que él. En el mercado, el pueblo está expectante. Cuando el bufón gritó saltando por encima del volatinero, éste cayó desde lo alto de la cuerda tendida entre las dos torres, acompañado por los alaridos de la gente. «El mercado y el pueblo parecían el mar cuando la tempestad avanza». Quedó solo Zaratustra, se llegó junto al caído. Agonizaba, y temía que el demonio le arrastrara hasta el infierno. Le calmó. «Por mi honor [*meiner Ehre*], amigo, respondió Zaratustra, todo eso de lo que hablas no existe: no hay ni diablo ni infierno. Tu alma estará muerta aún más pronto que tu cuerpo: así, pues, ¡no temas ya nada!». Le prometió que le enterraría con sus propias manos, y le vio expirar mientras atardecía.

Caída la noche (§ 7), Zaratustra se encaminó a dar sepultura al volatinero, y dijo para sí: «Siniestra es la existencia humana, y carente aún de sentido: un bufón puede convertirse para ella en la fatalidad [*Verhängniss*]. Yo quiero enseñar a los hombres el sentido de su ser [*den Sinn ihres Seins*]: ese sentido es el superhombre, el rayo que brota de la oscura nube que es el hombre. Mas todavía estoy muy lejos de ellos, y mi sentido no habla a sus sentidos. Para los hombres yo soy todavía algo intermedio entre un necio [*Narren*] y un cadáver [*Leichnam*]…».

Se interpone en su camino entonces el bufón (§ 8), que le detiene y le aconseja que huya del pueblo: «Te odian los buenos y justos [*Guten und Gerechten*]». Luego se lo ordena, «o mañana saltaré por encima de ti». Y

desaparece. En las puertas de la ciudad se cruza con unos sepultureros que se burlan de él, sin encontrar respuesta por su parte. Camina en la noche más de dos horas hasta que el hambre le puede, y se acerca a una casa solitaria. Un eremita le ofrece allí pan y vino. «Quien da de comer al hambriento reconforta su propia alma: así habla la sabiduría», le dice. Y pretende que el cadáver que transporta Zaratustra también coma de su pan y beba de su vino… Retomará luego su camino Zaratustra, dos horas más andando por el bosque bajo las estrellas. «Mas cuando la mañana comenzó a despuntar, Zaratustra se encontró en lo profundo del bosque, y ningún camino se abría ya ante él. Entonces colocó al muerto en un árbol hueco, a la altura de su cabeza — pues quería protegerlo de los lobos — y se acostó en el suelo de musgo. Enseguida se durmió, cansado el cuerpo, pero inmóvil [*unbewegten*] el alma».

Durmió hasta el mediodía, y cuando despertó (§ 9), «lanzó gritos de júbilo: pues había visto una verdad nueva [*eine neue Wahrheit*]», una luz, como el marinero que ve tierra. No es al pueblo al que hay que hablar, «Zaratustra no debe convertirse en pastor y perro de un rebaño». Lo que Zaratustra necesita son compañeros de viaje [*Gefährten*], «que me sigan porque quieren seguirse a sí mismos». Y entonces proclama la decisión que ha tomado: «No debo ser pastor ni sepulturero. Y ni siquiera voy a volver a hablar con el pueblo [*Volk*] nunca; por última vez he hablado a un muerto. A los creadores, a los cosechadores, a los que celebran fiestas quiero unirme: voy a mostrarles el arco iris y todas las escaleras del superhombre. Cantaré mi canción para los eremitas solitarios o en pareja; y a quien todavía tenga oídos para oír cosas inauditas, a ése voy a abrumarle el corazón con mi felicidad. Hacia mi meta [*Ziel*] quiero ir, yo continúo mi marcha [*Gang*]; saltaré por encima de los indecisos [*Zögernden*] y de los rezagados [*Saumseligen*]. ¡Sea mi marcha el ocaso de ellos!».

Escucha entonces el grito de un ave que le sobrevuela (§ 10). «Y he aquí que un águila cruzaba el aire trazando amplios círculos y de él colgaba una serpiente, no como si fuera una presa, sino una amiga: pues se mantenía enroscada a su cuello». Más adelante sabremos que en esta escena hay un anuncio encriptado de la doctrina del eterno retorno. Aquí, de momento, Zaratustra se limita a reconocer a sus animales; el peso mismo de las cargas

simbólicas de ambas figuras, más el que añade su emparejamiento ya es de por sí suficientemente intenso… Se alegra al reconocer a sus animales, echa en falta no ser tan inteligente como su serpiente, quiere que sus animales le guíen… «¡Pido a mi orgullo [*Stolz*] que camine siempre junto a mi inteligencia [*Klugheit*]! Y si alguna vez mi inteligencia me abandona — ¡ay, le gusta escapar volando! — ¡que mi orgullo continúe volando junto con mi tontería [*Thorheit*]!». Y no dirá ya nada más; con las palabras «Así comenzó el ocaso de Zaratustra», concluye el Prólogo.

5

Sin lugar a dudas, el anuncio que acaba de hacerse (el camino que conduce al superhombre), constituirá uno de los puntos más controvertidos del *Zaratustra,* y en general del pensamiento nietzscheano; con seguridad es el que ha sido más proclive a los malentendidos. Convendría pues señalar un par de advertencias que se han hecho al respecto, antes de continuar leyendo.

La primera concierne al nombre mismo, *Übermensch,* y a su comprensión posible. En *Ecce homo* («Por qué escribo libros tan buenos», § 1), el propio Nietzsche ya se queja del profundo malentendido que ha acompañado a ese nombre: «La palabra "superhombre", que designa un tipo de óptima constitución, en contraste con los hombres "modernos", con los hombres "buenos", con los cristianos y demás nihilistas, una palabra que, en boca de Zaratustra, el aniquilador de la moral, se convierte en una palabra muy digna de reflexión, ha sido entendida casi en todas partes, con total inocencia, en el sentido de aquellos valores cuya antítesis se ha manifestado en la figura de Zaratustra, es decir, ha sido entendida como tipo "idealista" de una especie superior de hombre, mitad "santo", mitad "genio". Otros doctos animales con cuernos me han achacado, por su parte, darwinismo; incluso se ha redescubierto aquí el "culto de los héroes", tan duramente rechazado por mí, de aquel gran falsario involuntario e inconsciente que fue Carlyle…». El malentendido se agrava notablemente con la traducción del término a otras lenguas; así se ha traducido por

superhombre (español), *superuomo* (italiano), *overman* (inglés)[249] o *surhumain* (francés)... De todas ellas, únicamente la francesa (y ya en su primera traducción, la de Henri Albert, en Mercure de France, París 1898), al optar por un término neutro, se aproxima a los matices del término alemán. En su edición del *Zaratustra,* Georges-Arthur Goldschmidt precisa la cuestión de este modo: «En alemán, la palabra "hombre" se divide en dos, por un lado *Mensch* [lo humano] y por el otro *Mann,* el "hombre" por oposición a la "mujer"… Ocurre lo mismo con *der Mensch* y *der Übermensch,* "lo humano" y "lo sobrehumano" en general, hombre, mujer o niño; en el origen la palabra parece provenir de la raíz *men:* "pensar", "evaluar", "juzgar" (latín: *mens, mentis*). La lengua moderna –es decir, la de Nietzsche– no confunde jamás *der Mensch* y *der Mann,* la idea de "lo sobrehumano" no evoca la idea de virilidad o de dominación brutal; se trata, repitámoslo, de un término puramente filosófico: una especie de *dirección* del camino de pensamiento que le permite "mantener el rumbo" y no dejar de continuar pensando»[250].

Y en segundo lugar, a propósito del rumbo de pensamiento que la noción permite mantener, merece la pena retener el siguiente comentario de Mazzino Montinari: «Nietzsche no es el superhombre, pero a su vez el superhombre no es otra cosa que el hombre capaz de decir sí a la vida tal como es, en eterna repetición. Éste es el nexo que une la teoría del eterno retorno con la prédica del superhombre. Para aceptar la inmanencia total, el mundo tras la muerte de Dios, el hombre debe elevarse por encima de sí mismo, debe ponerse [anochecer, *tramontare*] para que nazca [o amanezca] el superhombre… En general son las experiencias de aquel invierno [de 1882] las que lo han llevado a pensar en una vida que no podía ser vivida como si se repitiese eternamente sin ser víctima de la náusea y arrojado a la desesperación. En esta "situación de necesidad" nace, mediante un proceso de sublimación de las propias experiencias, incluso las más desmoralizadoras, típico de Nietzsche –"quién sabe si esta vez conseguiré transformar el fango en oro"– la idea del superhombre». La consecuencia que extrae Montinari de este vínculo entre el superhombre y el eterno retorno es terminante: «El superhombre, precisamente por su nexo con el eterno retorno, no es un atleta estetizante rebosante de salud, o peor todavía,

el prototipo de una "raza de amos [*padroni*]". Ambos son conceptos-límite en el horizonte de una visión anti-metafísica y anti-pesimista del mundo, tras la muerte de Dios»[251].

Habría que añadir que esta noción de «superación», que constituye el meollo del superhombre, también está continuamente presente como disciplina de supervivencia en su vida diaria y el modo en que la piensa. Los testimonios son numerosos. Por ejemplo, en ese invierno al que se refería Montinari, le escribe a Malwida: «"El prestidigitador de la autosuperación" — así me ha definido Rohde recientemente. Es espantoso cuánto queda en mí por *superar».* Se lo repetirá también a Paul Rée, casi en los mismos términos; y con Overbeck se explayará algo más al respecto: «El caso es que no soy ni espíritu ni cuerpo, sino una tercera cosa. Sufro en conjunto y por el conjunto. — Y ahora ¿cómo terminará? Mi autosuperación es a fin de cuentas mi fuerza mayor: últimamente he estado pensando en mi vida, y he descubierto que hasta ahora *no he hecho otra cosa*. Incluso mis "logros" (especialmente a partir de 1876) hay que verlos bajo la perspectiva de la ascesis. Naturalmente, la ascesis adopta un aspecto distinto de una persona a otra». Y le añade un guiño dedicado a su esposa, aludiendo a algún intercambio de opiniones reciente a propósito del Libro IV de *La gaya ciencia:* «(También el *Sanctus Januarius* es el libro de un asceta — ¡mi querida señora Overbeck!)»[252].

6

El día 14 de febrero, cuando acude a Génova para enviar el manuscrito a su editor[253], se entera casualmente por un periódico de la muerte de Wagner. La noticia, recibida en un momento en el que trabaja en un texto cuya zona de vecindad wagneriana es bien evidente, le conmueve profundamente y no deja de sobresaltarle la coincidencia. Pocos días más tarde le escribe a Peter Gast: «Ahora estoy un poco mejor, y creo incluso que la muerte de Wagner ha sido el máximo alivio que se me podía dar en este momento. Ha sido duro tener que ser durante seis años el adversario de una persona, hacia la cual uno ha sentido la máxima veneración, no tengo una hechura tan ruda

como *para ello*. Al final me tenía que defender de un Wagner ya viejo; en cuanto al verdadero Wagner, pretendo aún convertirme, en buena parte, en su *heredero* (como le he dicho a menudo a Malwida). El verano pasado comprendí que él me había quitado a todos aquellos en los que, en Alemania, tiene algún sentido producir algún efecto, y que estaba comenzando a enredarlos en la embrollada desolación de su rencor senil. Por supuesto que he escrito a Cosima»[254].

El día 22, insistirá en un sentido análogo, escribiéndole a Overbeck que «*Wagner* ha sido con gran diferencia la persona *más completa* que he conocido, y en *este* sentido padezco desde hace seis años una grave privación». Sin embargo, añade: «PERO entre nosotros dos hay algo así como una ofensa mortal; y podrían haber pasado cosas terribles si él hubiese vivido más tiempo»[255]. Sobre esta «ofensa mortal» a la que se alude, se ha especulado que podría tratarse de las indiscreciones de Wagner sobre el origen de las enfermedades de Nietzsche, a las que el propio Nietzsche hace referencia en carta a Peter Gast: «Wagner es pródigo en ocurrencias maliciosas, pero escuche ésta: ha mantenido correspondencia (incluso con mis médicos) para difundir su *convicción* de que mi cambio en el modo de pensar es la consecuencia de desenfrenos antinaturales, con alusiones a la pederastia»[256]. Y es cierto que tales cartas existieron, especialmente con el Dr. Otto Eiser, miembro fundador de la Asociación wagneriana de Frankfurt, de quien lo menos que puede decirse es que fue incomprensiblemente indiscreto. Pero también es cierto que la etiología que Wagner indicaba en su carta era muy otra. El 23 de octubre de 1877, Wagner le escribe a Eiser lo siguiente: «En lo que concierne a la terrible cuestión de la salud de nuestro amigo Nietzsche, tengo la necesidad de comunicaros, brevemente, pero con firmeza, mi opinión, pero también mi ansiedad –como así mismo mi esperanza–. Mi deseo de comprender el estado de Nietzsche me ha hecho recordar a otros jóvenes conocidos míos que, como él, tenían grandes dotes intelectuales. Los he visto decaer, manifestar síntomas idénticos y descubrir que el onanismo era la causa. A la luz de estas experiencias he observado a Nietzsche de más cerca, las características de su temperamento así como sus hábitos y mi sospecha se ha transformado en convicción». La intención de la carta parece leal hacia

Nietzsche, pero los rumores que se extienden a partir de ahí resultan muy penosos, sin duda alguna. Sin embargo no se corresponde con la talla de alguien que está escribiendo el *Zaratustra* el calificarlas como una ofensa mortal [*tödtliche Beleidigung*], más bien se trata de ocurrencias maliciosas [*bösen Einfällen*], y nada más. Y es así como Nietzsche lo hace en su carta a Peter Gast. Como filólogo Nietzsche está obligado siempre a ser preciso, y como poeta todavía más; no puede confundir una cosa con la otra, debe saber medir la distancia que va de un chismorreo doloroso a una ofensa mortal. Con toda probabilidad, la ofensa mortal a la que se refiere Nietzsche es la conversión de Wagner al cristianismo con *Parsifal,* su traición al espíritu pagano de Tribschen tal como Nietzsche lo había ideado[257].

Del sentido que sabemos que tuvo la muerte de Wagner para Nietzsche, merecen retenerse dos rasgos. En primer lugar, Nietzsche pasará a considerarse abiertamente el auténtico continuador del wagnerismo, del espíritu de Triebschen; pervertido por el círculo de Bayreuth y la conversión del maestro al cristianismo. El espíritu de Triebschen, si algo fue, era ante todo reivindicación de un nuevo y más alto paganismo, un combate anticristiano; un nuevo paganismo del que el abigarrado panteón del *Zaratustra* pretende ahora dar razón cumplida. Y, en segundo lugar, Nietzsche cree percibir una profunda aunque sutil complicidad entre Cosima y él: Cosima será ya en adelante la Ariadna que le guía en el laberinto, en tanto que discípulo de Dioniso o Dioniso mismo. Su convicción parece ser que Cosima acabará comprendiendo que, en realidad, el genio de Triebschen era él y no Wagner, por más mimado que estuviera el músico por la fortuna; bien a la inversa que Nietzsche. Que lo que Cosima amaba más profundamente de Wagner era la huella de Nietzsche en él. Así parece cantarlo y bailarlo Nietzsche, en los *Ditirambos a Dioniso,* escritos en un estado de espíritu análogo al que le llevó al *Zaratustra,* allí leemos en el poema «Lamento de Ariadna» la respuesta final de Dioniso: «¡Sé razonable, Ariadna! / tienes orejas pequeñas, tienes mis orejas / Que ellas acojan una palabra sensata / ¿No es preciso empezar por odiarse, cuando se está obligado a amarse? / *Yo soy tu laberinto*...». Y en sus cuadernos póstumos nos encontraremos la misma posición pero invertida. En el otoño de 1887, Nietzsche imagina una pieza satírica como epílogo para un

proyecto llamado *El libro perfecto,* en la que los personajes son Ariadna, Dioniso y Teseo; en ella se dice lo siguiente: «Ariadna, dijo Dioniso, eres un laberinto: Teseo se ha perdido en ti, no tiene ya hilo; ¿de qué le sirve ahora que no haya sido devorado por el Minotauro? Lo que lo devora es peor que un Minotauro». Y más adelante: «Oh Ariadna, tú misma eres el laberinto: no se vuelve a salir de ti... Dioniso, me adulas, eres divino...»[258]. De ahora en adelante, esta transfiguración de Cosima en Ariadna le acompañará con cierta insistencia, hasta en la locura, como atestigua el billete de primeros de enero desde Turín, que dice simplemente: «¡Ariadna, te amo! Dioniso»[259]. También consta en su historial que al poco tiempo de haber entrado en el manicomio de Basilea, el 27 de marzo de 1890, declarará: «Es mi mujer, Cosima, la que me ha traído aquí…».

En cualquier caso, el mejor documento para hacerse una idea del afecto que Nietzsche sentía por Cosima, y del punto de referencia, próximo y constante, que este afecto marcaba en su vida, es sin duda la carta que Nietzsche le dirige con ocasión de la muerte de Wagner. Merece leerse, y mejor si se puede mantener la misma entonación interior en toda la lectura, a pesar de los momentos ásperos por los que pueda pasarse, porque todo está dicho desde el mismo tono, el de la máxima cercanía, al desnudo; hay que situarse en esa franja. Después de tanto tiempo de no escribirse, el mismo Nietzsche cree tener que justificarse por ello: «no sé expresar mi sentimiento de otra manera que dirigiéndolo enteramente a usted y sólo a usted, no sé actuar de otra manera que como lo hacía antes, como la mujer más venerada de mi corazón»[260]. Seguramente la palabra adecuada aquí sería *intimidad,* y dicho a la antigua, recordando que lo íntimo es un superlativo de lo interior, como ya lo era en latín, lo más adentro de lo que está adentro...

7

El libro primero del *Zaratustra* se abre con una parábola programática que lleva por título «De las tres transformaciones», y en la que se expresa lo que será un motivo mayor que recorrerá toda la obra: la transmutación del

nihilismo reactivo en nihilismo activo[261]. Allí, en una paródica inversión de la ruta hegeliana del Espíritu, Nietzsche nos cuenta «cómo el espíritu se convierte en camello, el camello en león y el león, finalmente, en niño». El camello es un animal de carga, que asume su destino y cuyo destino es precisamente asumir; feliz por humillarse y cargar con el peso más pesado de todos los pesos: los valores morales. En otras ocasiones, será el asno el prototipo del animal de carga, el animal cuyos rebuznos suenan como un falso Sí, o dicho en alemán, *Ja*, que se pronuncia ii-a. También se hará presente una suerte de *demon* de los animales de carga, el *espíritu de la pesadez* [*Geist der Schwere*], «serio, grave, profundo, solemne… él hace caer a todas las cosas»[262]. El león, por el contrario,

es aquel animal que, al «tú debes» que el animal de carga continuamente encarna, opone un soberano «yo quiero»; es el destructor de toda moral. Es un espíritu libre, pero no es capaz aún de crear nuevos valores. Para ello, hará falta ser un niño: el niño evangélico (Marcos 10:15), el niño que juega de Heráclito (DK B 52): «Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí...».

A lo largo de todo el primer libro, al trasluz, no es difícil ver estas tres figuras evolucionando de continuo; y en algún sentido, podría decirse que son en realidad ellas las que están continuadamente en escena: el animal de carga cargando su carga, puesto al descubierto bajo los más variados disfraces, llevando las cargas más variadas; los discursos del león, denunciando todo aquello que es preciso destruir; los juegos del niño, que anunciarán aquello que hay que construir... A las que debería añadirse tal vez una cuarta figura, que ya ha aparecido en el Prólogo, el rebaño; o si prefiere decirse así, la moralidad de las costumbres[263]. Si la moral es creación de los hombres, ellos son responsables de ella y deben ser juzgados por ella. «Una tabla de valores está suspendida sobre cada pueblo. Mira, es la tabla de sus superaciones; mira, es la voz de su voluntad de poder». Por primera vez («De las mil metas y la única meta»), menciona Zaratustra la voluntad de poder, como una fuerza que tanto crea como aniquila; y nos indica su dinámica: «Para conservarse, el hombre empezó implantando valores en las cosas, — ¡él fue el primero en crear un sentido a

las cosas, un sentido humano! Por ello se llama "hombre", es decir: el que realiza valoraciones. Valorar es crear: ¡oídlo, creadores! El valorar mismo es el tesoro y la joya de todas las cosas valoradas. Sólo por el valorar existe el valor: y sin el valorar estaría vacía la nuez de la existencia. ¡Oídlo, creadores! Cambio de los valores — es cambio de los creadores. Siempre aniquila el que tiene que ser un creador». Y concluye el parágrafo así: «Mil metas ha habido hasta ahora, pues mil pueblos ha habido. Sólo falta la cadena que ate las mil cervices, falta la *única* meta. Todavía no tiene la humanidad meta alguna».

Desde una unidad de medida como esta, evaluando la moral de los hombres por los valores que éstos han inventado, el resultado nos muestra toda la debilidad, la medrosidad y el filisteísmo acomodaticio que en realidad se esconde en ella. La somnolencia moral será así lo único que alientan los predicadores («De las cátedras de la virtud»), los notables («De las moscas del mercado»), la cultura («Del leer y el escribir») o el mismo Estado. «En algún lugar existen todavía pueblos y rebaños, pero no entre nosotros, hermanos míos: aquí hay Estados… Cada pueblo habla su lengua propia del bien y del mal: el vecino no la entiende. Cada pueblo se ha inventado su lenguaje propio en costumbres y derechos. Pero el Estado miente en todas las lenguas del bien y del mal; y diga lo que diga, miente — y posea lo que posea, lo ha robado» («Del nuevo ídolo»). Los discursos del león denunciarán esta debilidad que reina soberana sobre todos los sentimientos morales («Del pálido delincuente»), tanto tras la justicia («La picadura de la víbora») como en el amor al prójimo. A causa de ella es el hombre incapaz de estar a solas consigo mismo, incapaz por tanto de amistad («Del amigo»), como de amor («De la castidad»), envileciendo el matrimonio («Del hijo y del matrimonio») y a la mujer misma («De las mujeres viejas y jóvenes»). De esta cobardía fundamental, dirá Zaratustra, nacen nuestros sistemas de valores: por ello colocamos al mundo ideal por encima del real («De los transmundanos»), al alma sobre el cuerpo («De los despreciadores del cuerpo»), y a la muerte por encima de la vida («De los predicadores de la muerte»).

Y frente a estos discursos en los que se denuncia lo que debe ser destruido, los de Zaratustra-niño cantan la entrevista virtud verdadera («De

las alegrías y las pasiones»): la que se quiere creadora («Del camino del creador»), valerosa («De la guerra y de los guerreros») generosa en su decisión de alumbrar al superhombre («De la virtud que hace regalos»). Y el camino que conduce de la negación a la afirmación incondicional encontrará en el cuerpo recuperado su mejor cicerone, en el cuerpo como sentido de la tierra: «Cosa enfermiza es para ellos el cuerpo: y con gusto escaparían de él. Por eso escuchan a los predicadores de la muerte, y ellos mismos predican trasmundos. Es mejor que oigáis, hermanos míos, la voz del cuerpo sano: es ésta una voz más honesta y más pura. Con más honestidad y con más pureza habla el cuerpo sano, el cuerpo perfecto y cuadrado: y habla del sentido de la tierra» («De los trasmundanos»). Pero también es el cuerpo el lugar en el que el sí-mismo queda superado, disolviéndose en él: «Instrumentos y juguetes son el sentido y el espíritu: tras ellos se encuentra todavía el sí-mismo [*Selbst*]. El sí-mismo busca también con los ojos de los sentidos, escucha también con los oídos del espíritu. El sí-mismo escucha siempre y busca siempre: compara, subyuga, conquista, destruye. El sí-mismo domina y es el dominador también del yo. Detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido — llámase sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo. Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría. ¿Y quién sabe para qué necesita tu cuerpo precisamente tu mejor sabiduría?» («De los despreciadores del cuerpo»).

Éstas serán las dos directrices que Zaratustra dará a los que aspiren a crear nuevos valores, ser fieles a su cuerpo y a la tierra, y superarse a sí mismos[264]. Zaratustra los ve aparecer ya en el horizonte, y así lo anunciará a sus discípulos: «¡Vigilad y escuchad, solitarios! Del futuro llegan vientos con secretos aleteos; y a oídos delicados se dirige la buena nueva. Vosotros los solitarios de hoy, vosotros los apartados, un día debéis ser un pueblo; de vosotros, que os habéis elegido a vosotros mismos, debe surgir un día un pueblo elegido — y de él, el superhombre. ¡En verdad, en un lugar de curación debe transformarse todavía la tierra! ¡Y ya la envuelve un nuevo aroma, que trae salud, — y una nueva esperanza!». Y es con este anuncio como concluirá el primer libro de *Así habló Zaratustra*[265].

8

Se ha dicho frecuentemente que el estilo del *Zaratustra* es visionario, que en él forma y contenido son aún más inseparables de lo habitual en otros textos de Nietzsche; y es cierto. No debe buscarse aquí un cerrado desarrollo conceptual ni una articulación lógico-discursiva, sino, ante todo, leerlo reparando en el modo como la musicalidad del lenguaje en su despliegue engendra y sostiene las visiones de su pensamiento; y a la vez comunica la experiencia de la alta inspiración en la que fue escrito. La estructura figurativa del texto no es así en modo alguno un elemento exterior, un embellecimiento ajeno y enmascarador, sino que forma el principio articulador del texto; es su modo mismo de progresar y de hacerse comprensible. En este sentido, en una anotación de la época, leemos: «Lo que mejor se comprende en el lenguaje no son las palabras mismas, sino la tonalidad, la intensidad, la modulación, el ritmo con el que se pronuncian las palabras — dicho brevemente, la música que hay tras las palabras, la pasión que hay tras esa música, la personalidad que hay tras esa pasión: en suma, todo lo que no puede ser *escrito*»[266].

Apoyándose en el recuerdo de los ritmos ditirámbicos, lo que Nietzsche pretende aquí, y ante todo, es que el lenguaje, que el pensamiento alcancen a *bailar*. Y tener presentes en este punto los trabajos en métrica y rítmica que realizó en su época de profesor en Basilea podría resultar muy adecuado. Si entonces (el 23 de noviembre de 1870) le anunció exultante a Rohde su descubrimiento de una nueva métrica, ahora le escribirá a propósito del Zaratustra otra carta entusiasta, en la que parece señalarle la aplicación que ha dado a sus estudios sobre la *ársis* y la *tesis* (se recordará, pie levantado-pie apoyado), que hizo en aquella época. «Hay algo que a ti, como *homo litteratus,* no puedo dejar de confesarte — con este *Zaratustra* creo haber conducido la lengua alemana a su perfección. Después de *Lutero* y *Goethe* quedaba por dar el tercer paso —; mira tú mismo, viejo compañero del alma, si se ha dado alguna vez en nuestra lengua una combinación *parecida* de fuerza, maleabilidad y musicalidad. Lee a Goethe después de leer una página de mi libro — y te darás cuenta de que ese carácter "ondulante", típico de Goethe como dibujante, tampoco era ajeno

al escultor del lenguaje. A éste le gano en cuanto a la línea más severa y viril, sin caer no obstante, como Lutero, en la tosquedad. Mi estilo es una *danza;* un juego de simetrías de todo tipo que luego supero de un salto, burlándome de ellas. Un juego que llega hasta la elección de las vocales»[267].

Giorgio Colli encara esta tonalidad visionaria del *Zaratustra* (o si prefiere decirse así, la inseparabilidad de su forma y su contenido) de un modo singularmente preciso: «En general, poesía y filosofía consisten en esto: evocar, vincular –en cierto modo y de cierta forma– imágenes, sentimientos y conceptos preexistentes; y cuando se utiliza un lenguaje simbólico, aludir, mediante una trasposición imaginativa, a imágenes, sentimientos y conceptos ya constituidos. Pero cuando éstos faltan, es decir, cuando lo que se manifiesta en una expresión no es a su vez una expresión, sino una cierta inmediatez vital, fuera de la representación y de la conciencia, entonces intervienen formas expresivas análogas a las de *Así habló Zaratustra*»[268].

9

Una vez en manos del editor el libro primero y confiando erróneamente en su rápida publicación, Nietzsche abandona la costa de Génova para una estancia en Roma, invitado en casa de Malwida von Meysenburg. Para su sorpresa, se sucederán contratiempos múltiples y variados en la edición del libro. De un lado, las presiones que le llegan al editor por parte de ciudadanos de Leipzig ante la publicación de un texto en el que se proclama la muerte de Dios y se ataca el fundamento mismo del Estado, como se evidencia en esta expeditiva respuesta de Nietzsche: «"No está en mi poder" cambiar el texto del *Zaratustra* para complacer a los preocupados lipsienses — y me agrada oír que usted mismo, a este propósito, ha optado por defenderme tanto a mí como a mi independencia. Por lo que respecta al "Estado": yo sé lo que sé. Que me cuenten entre los "anarquistas" si me quieren hacer daño: pero lo cierto es que mi capacidad de *prever* anarquías europeas y terremotos es enorme. Todos los movimientos llevan *allí* —

incluido el antijudío al que usted pertenece»[269]. En el otro extremo, un punto jocoso, las demoras en la impresión, debidas, primero, a que estaba ocupada la imprenta con medio millón de himnarios cristianos que debían entregarse antes de Pascua. Y luego a causa de las continuas ausencias del editor, que impedían la distribución de los ejemplares ya impresos, tal como Nietzsche le cuenta a Peter Gast: «… a consecuencia de los "negocios importantísimos" y de los continuos viajes del jefe de la *alliance antijuive,* el señor Schmeitzner: "la casa editorial tiene que esperar un poco": así me ha escrito. De verdad que es para echarse a reír: primero el obstáculo cristiano, los 500.000 himnarios, y ahora el obstáculo antisemita — éstas son "experiencias que fomentan el sentimiento religioso"»[270]. Finalmente, a finales de agosto sale a la calle el primer volumen del *Zaratustra,* cuando hace ya semanas que Nietzsche tiene el manuscrito del segundo listo para la imprenta.

La segunda parte encontrará su forma en el verano, cuando, en Sils-Maria y en un lapso de tiempo también de unos diez días, en junio, sale de su pluma. (Para que la brevedad del lapso de tiempo se haga realmente tangible, ¿hace falta añadir que Nietzsche, medio ciego, debe escribir las cien páginas del texto mojando la plumilla en el tintero?) Nuevamente, Sils-Maria se mostrará benéfica para con su inspiración; aunque ahora su memoria y su espíritu permanezcan todavía en Italia, como tan claramente demuestran los paisajes de este segundo libro. Al concluir, le escribirá a Peter Gast: «¿No es así, querido amigo? Es un lugar común: "el segundo verso es más difícil que el primero". Pues bien, el segundo verso, por mi parte, es asunto despachado — y ahora que está listo, me estremezco pensando en las dificultades que he superado sin prestarles atención. Después de mi última carta me he encontrado mejor y he recuperado el valor, y de repente he concebido la *segunda* parte del *Zaratustra* — y *después* de haberla concebido, incluso la he dado a luz: y todo con la mayor vehemencia. (Mientras tanto, se me ha ocurrido que probablemente un día moriré de una explosión y una expansión de sentimientos *de esa clase:* ¡al diablo!) El manuscrito para la imprenta estará listo pasado mañana, sólo faltan los últimos 5 apartados; y mis ojos ponen límites a mi "celo". Si usted lee la página que cierra la *primera parte* del *Zaratustra,* encontrará

estas palabras: “Y sólo cuando todos hayáis renegado de mí, yo volveré entre vosotros. En verdad hermanos, con otros ojos buscaré entonces a mis perdidos; con otro amor entonces os amaré”. Éste es el *lema* de la segunda parte: de él derivan armonías y modulaciones distintas de las de la primera parte, pero hablarle en esos términos a un músico es casi indecoroso. Lo principal era conseguir *saltar al segundo escalón* — para luego alcanzar desde ahí el *tercero* (cuyo título es “Mediodía y eternidad”: ¿se lo he dicho ya? ¡Pero le ruego encarecidamente que no se lo mencione a nadie! Para la tercera parte quiero tomarme tiempo, quizás *años* —)»[271].

10

Si los discursos de Zaratustra en el libro primero tematizaban el trabajo necesario de destrucción y construcción moral que nuestro presente exige –el paso de un nihilismo acomodaticio y reactivo al nihilismo activo–, el libro segundo suele ubicarse enteramente bajo el tema de la voluntad de poder. Comienza el libro con un nuevo retiro de Zaratustra a las montañas, «aguardando como un sembrador que ha lanzado la semilla» a que su saber fructifique entre los hombres. Pasa allí meses y años, hasta que un día un sueño le llena de alarma; en él, se ha visto reflejado, con el rostro de un demonio, en el espejo que le tendía un niño. «En verdad, demasiado bien comprendo el signo y la advertencia del sueño: ¡mi *doctrina* está en peligro, la cizaña quiere llamarse trigo!». Y añade: «Mis enemigos se han vuelto poderosos y han deformado la imagen de mi doctrina, de modo que los más queridos por mí tuvieron que avergonzarse de los dones que yo les había entregado. ¡He perdido a mis amigos; me ha llegado la hora de buscar a los que he perdido!» («El niño del espejo»). Le veremos regresar entonces de nuevo entre los hombres para repetirles lo que la muerte de Dios exige: que surja el superhombre, que los hombres se apliquen a *crear* el superhombre: «En otro tiempo decíase Dios cuando se miraba hacia mares lejanos; pero ahora yo os he enseñado a decir: superhombre. Dios es una suposición; pero yo quiero que vuestro suponer no vaya más lejos que vuestra voluntad creadora. ¿Podríais vosotros *crear* un Dios? — ¡Pues entonces no me

habléis de dioses! Mas el superhombre, sí podríais crearlo. ¡Acaso no vosotros mismos, hermanos míos! Pero podríais transformaros en padres y antepasados del superhombre: ¡y sea éste vuestro mejor crear! — Dios es una suposición: mas yo quiero que vuestro suponer se mantenga dentro de los límites de lo pensable. ¿Podríais vosotros *pensar* un Dios? — Mas la voluntad de verdad signifique para vosotros esto, ¡que todo sea transformado en algo pensable para el hombre, visible para el hombre, sensible para el hombre! ¡Vuestros propios sentidos debéis pensarlos hasta el final!» («En las islas afortunadas»).

Y nuevamente renacerá su palabra polémica contra la cultura, la moral y la política de su tiempo. Los argumentos parecen repetirse, pero Nietzsche les va dando una vuelta de tuerca. Zaratustra nos ofrecerá ahora una clave interpretativa desde la que evaluar de modo matizado aquello que en el libro primero se descalificaba simplemente como «debilidad»: la esencia de las cosas, aquello que debe ser interpretado, comprendido y valorado, es su voluntad de poder; ésta y no otra es la verdad que las cosas expresan: su querer, su voluntad de trascenderse en algo superior o su negativa y su abandono a la usura de sí mismas. Así, los compasivos, los sacerdotes, los virtuosos, los predicadores de la sobriedad («De la chusma»), de la igualdad («De las tarántulas») o del saber («De los sabios famosos») se ven de este modo fustigados y reducidos a su verdad, que no es sino la de la fragilidad enferma y la indigencia de su querer.

La mitad del libro se interrumpe entonces con tres canciones: «La canción de la noche», «La canción del baile» y «La canción de los sepulcros». La primera es una canción de amor (en la que el recuerdo de Ariadna-Cosima está bien presente), donde el profeta lamenta la obligada ausencia del amor en su vida, y maldice la soledad que es el precio que debe pagar el pensador «por la propia naturaleza *solar*»: «¡Ay, hielo hay a mi alrededor, mi mano se abrasa al tocar lo helado! ¡Ay, en mí hay sed, que desfallece por vuestra sed!»[272]. Su fatiga le vence, se siente agotado, se ve con las manos vacías: «Mi felicidad en regalar ha muerto a fuerza de regalar, mi virtud se ha cansado de sí misma por su sobreabundancia». En la segunda, al atardecer, Zaratustra se encuentra en un prado donde bailan unas muchachas, y les habla de su amor por el baile que es uno y el mismo

que su amor por la vida. Su felicidad es la del niño que juega, la de quien se sabe creador de nuevos valores, la de quien conoce y *quiere* su destino. Pero cuando el baile concluye, irrumpe de nuevo la duda: «Algo desconocido está a mi alrededor y mira pensativo. ¡Cómo! ¿Tú vives todavía, Zaratustra? ¿Por qué? ¿Para qué? ¿Con qué? ¿Hacia dónde? ¿Dónde? ¿Cómo? ¿No es tontería vivir todavía?». Finalmente, en la tercera canción, Zaratustra navega hasta la isla de los muertos, donde se encuentran también los sepulcros de su juventud. Allí, será de nuevo la tristeza quien le aceche: la tristeza por el tiempo que huye y la vejez que aguarda, la fatiga también por tantos desengaños como ha sufrido. «Y en otro tiempo quise bailar como jamás había bailado yo hasta entonces: más allá de todos los cielos quise bailar. Entonces persuadisteis a mi cantor más amado. Y éste entonó una horrenda y pesada melodía; ¡ay, la tocó a mis oídos como un tétrico cuerno! ¡Cantor asesino, instrumento de la maldad, inocentísimo! Ya estaba yo dispuesto para el mejor baile: ¡entonces asesinaste con tus sones mi éxtasis!». Pero, otra vez es su querer el que le salva: «Si algo invulnerable, insepultable hay en mí, algo que hace saltar rocas: se llama mi voluntad. Silenciosa e incambiada avanza a través de los años». Y añade: «En ti vive todavía lo irredento de mi juventud; y como vida y juventud estás tú ahí sentada, esperanzada, sobre amarillas ruinas de sepulcro. Sí, todavía eres tú para mí la que reduce a escombros todos los sepulcros: ¡salud a ti, voluntad mía! Y sólo donde hay sepulcros hay resurrecciones».

Tras este intermedio, Zaratustra vuelve a sus prédicas, brindando ahora una caracterización de la voluntad de poder que retoma la dirección fijada al principio del libro («En las islas afortunadas»), donde señala que la transformación de todo en algo pensable para el hombre es el rumbo que debe cumplirse. Ahora les dirá a sus discípulos: «¿"Voluntad de verdad" llamáis vosotros sapientísimos a lo que os impulsa y os pone ardorosos? Voluntad de volver pensable todo lo que existe: ¡así llamo yo a vuestra voluntad! Ante todo queréis *hacer* pensable todo lo que existe: pues dudáis, con justificada desconfianza, de que sea pensable...». Esta voluntad de volver pensable todo lo que existe no es otra cosa sino manifestación de la voluntad de poder, que se encuentra en todos los lugares donde haya seres vivos; que es el secreto mismo que hace que la vida sea vida. «Y este

misterio me ha confiado la vida misma. "Mira, dijo, yo soy *lo que tiene que superarse siempre a sí mismo*"». También en el hombre de conocimiento, en el hombre de la voluntad de verdad, quien camina en realidad bajo sus pies es la voluntad de poder. No la voluntad de existir ni la voluntad de vida, como pretendía Schopenhauer («¡esa voluntad — no existe!»), sino la voluntad de superación. «Sólo donde hay vida hay también voluntad: pero no voluntad de vida, sino — así te lo enseño yo — ¡voluntad de poder! Muchas cosas tiene el viviente en más alto aprecio que la vida misma; pero en el apreciar mismo habla — ¡la voluntad de poder! — Esto fue lo que en otro tiempo me enseñó la vida: y con ello os resuelvo yo, sapientísimos, incluso el enigma de vuestro corazón. En verdad, yo os digo: ¡Un bien y un mal que sean imperecederos — no existen! Por sí mismos deben una y otra vez superarse a sí mismos» («De la superación de sí mismo»). Proseguirá con sus sermones entonces, contra los sublimes, los ilustrados («Del país de la cultura»), los eruditos («Del inmaculado conocimiento»), los doctos, los poetas, los agitadores («De los grandes acontecimientos): «Lo mismo que tú, es el Estado un perro hipócrita; lo mismo que a ti, gústale a él hablar con humo y aullidos, — para hacer creer, como tú, que habla desde el vientre de las cosas». Con «El adivino», el Libro II se encaminará a su final: «Una doctrina se difundió, y junto a ella corría una fe: "¡Todo está vacío, todo es idéntico, todo fue!"». Allí se dibuja la figura del Último Hombre: el extremo terminal del pesimismo, el de aquel que en nada cree y que ya nada quiere; y en el dibujo no se hará difícil reconocer los rasgos de Schopenhauer o de Düring. El siguiente parágrafo, «De la redención», hará del *amor fati* el remedio idóneo para esta dolencia terminal. «Todo 'Fue' es un fragmento, un enigma, un espantoso azar — hasta que la voluntad creadora añada: "¡pero yo lo quise así!" — Hasta que la voluntad creadora añada: "¡Pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!"». A continuación, Zaratustra entonará una reflexión esperanzadora («De la cordura respecto de los hombres»), manifestando su confianza en que el hombre comprenda finalmente la necesidad del superhombre como única alternativa — para concluir retirándose de nuevo a su soledad («La más silenciosa de todas las horas»), con el fin de madurar allí la forma que debe dar a su mensaje más

visionario: «¡Ay amigos míos! ¡Yo tendría aún algo que deciros, yo tendría aún algo que daros! ¿Por qué no lo doy? ¿Acaso soy avaro?».

11

Durante todo este período las riñas con su madre y hermana no dejarán de sucederse, salpicadas con breves períodos de reconciliación; riñas que proseguirán hasta el final de su vida lúcida, y aún más allá. Así, en el controvertido parágrafo 3 del primer capítulo de *Ecce homo,* enviado al editor el 29 de diciembre de 1888, cuando los signos de su locura son evidentes y ocultado posteriormente por su hermana, escribe lo siguiente: «Cuando busco la antítesis más profunda de mí mismo, la incalculable vulgaridad de los instintos, encuentro siempre a mi madre y a mi hermana, — creer que yo estoy emparentado con tal *canaille* sería una blasfemia contra mi divinidad. El trato que me dan mi madre y mi hermana, hasta este momento, me inspira un horror indecible: aquí trabaja una perfecta máquina infernal, que conoce con seguridad infalible el instante en que se me puede herir cruentamente — en mis instantes supremos,... pues entonces falta toda fuerza para defenderse contra gusanos venenosos... La contigüidad fisiológica hace posible tal *disharmonia praestabilita*... Confieso que la objeción más honda contra el "eterno retorno", que es mi pensamiento auténticamente *abismal,* son siempre mi madre y mi hermana».

Las disputas, que surgieron cuando Lou hizo su aparición, llegarán ahora hasta tal extremo que, a principios de 1883, justo cuando acaba de concluir el primer libro de su *Zaratustra,* le escribe a Overbeck: «No he podido apartar, por ejemplo, ni un instante de la memoria, que mi madre me ha dicho que era una vergüenza para la tumba de mi padre. El cañón de una pistola es ahora para mí una fuente de ideas relativamente agradables»[273]. Poco después, el 27 de octubre, tomará la decisión, tal como le comunica a Overbeck, de no vivir en Alemania y no vivir con sus parientes[274].

Un hecho vendrá a agravar aún más si cabe esta situación. Al parecer, en 1884, la madre y la hermana le proponen un encuentro en Naumburg para una reconciliación. Nietzsche primeramente se niega. Luego, sugiere un

encuentro a mitad de camino, en Zúrich; donde permanecerá desde finales de septiembre a finales de octubre. Desde allí, el 4 de octubre, le envía a su madre una carta conciliadora. Sin embargo, el compromiso de su hermana con el Dr. Förster, un conocido antisemita, y su posterior matrimonio, el 22 de mayo de 1885, harán que la ruptura sea irremediable. El Dr. Förster tenía la intención de trasladarse a Paraguay y fundar allí una colonia alemana basada en los principios raciales. Nietzsche, a quien el nacionalismo a ultranza de los pangermanistas y el antisemitismo le inspiraban una profunda repugnancia, no asiste a la boda. Ya antes, descubrir que su editor, Schmeitzner, era el jefe de la *Alianza antijudía* y que publicaba frecuentemente textos antisemitas, le había provocado gran irritación. En esta ocasión, le escribe a su madre: «El día de la boda tuve la suerte de que una familia de Basilea, a la que conozco de Niza, hiciera conmigo una excursión al Lido. La necesidad de hablar con gentes bondadosas y medio extrañas, me fue un verdadero alivio. Quizá está todo bien, tal y como han sucedido las cosas. Nosotros dos — es decir, el Dr. Förster y yo — nos hemos comportado también hasta ahora correctamente y con muy buena voluntad. La cosa es, empero, peligrosa, y hemos de estar en guardia; para mi gusto personal un agitador así es algo imposible para el trato íntimo. Él mismo tiene igual sensación. Últimamente me escribió: "Dudo de que una relación personal antes de nuestro viaje nos dejara un recuerdo agradable para siempre". Tú comprendes»[275].

12

Cuando el Libro II está ya en la imprenta, Nietzsche le transmite a Peter Gast la siguiente visión general de su trabajo: «Aún no he conseguido hacerme una idea *objetiva* del conjunto; pero me ha parecido que representa una *victoria* no pequeña sobre el "espíritu de la pesadez", teniendo en cuenta *qué* difícil es exponer los problemas de los que se trata. La primera parte comprende un *círculo* de sentimientos que constituyen la *premisa* del círculo de sentimientos que constituyen la segunda parte — también esto me parece fácil de reconocer y "bien acabado", como diría un maestro

carpintero. Pero aún me queda por hacer todo lo difícil y lo más difícil de todo. Según una estimación bastante exacta de la arquitectura del conjunto, falta aún la mitad — unas 200 páginas. Si lo consigo, como *parecen* conseguidas las primeras dos partes — a pesar de la terrible aversión que no puedo evitar hacia todo engendro zaratustriano —, quiero festejarlo hasta morir de placer. *¡Pardon!*»[276]. Muy poco después, el 3 de septiembre, le volverá a escribir, comunicándole: «Por lo demás, tengo que decirle, no sin tristeza, que ahora, en la tercera parte, el pobre Zaratustra cae en lo lúgubre, hasta tal punto, que Schopenhauer y Leopardi aparecerán como meros principiantes y novatos en comparación con su "pesimismo". Para poder hacer, empero, esta parte, necesito yo mismo, ante todo, una alegría celestial: lo patético del más alto género sólo podré lograrlo, en efecto como juego. (Al final todo se hace límpido.) Entretanto quizás elabore algo teórico. Mis apuntes para ello llevan ahora como título: *La inocencia del devenir. Una guía para emanciparse de la moral.* La primera parte de *Zaratustra* está ya, por fin, distribuyéndose, y la segunda, impresa...»[277].

El 18 de enero de 1884 concluye el libro tercero, en Niza; redactado también en un brevísimo lapso de tiempo. Cuando se dispone a enviarle el manuscrito, le escribe a su editor en estos términos: «Mi estimado señor editor: ¡Una buena noticia! O, más bien, la mejor que puedo darle, al menos desde *mi* punto de vista: mi *Zaratustra* está *terminado:* — ahora hay que hacer la copia en limpio — y la *impresión*. El año pasado ya no creía poder terminar este invierno (en realidad, en un par de semanas) la enorme tarea de darle una conclusión a las primeras dos partes. Estoy contento y, como me ha pasado a menudo, "sorprendido" por mí mismo de mí mismo… Esta tercera parte de mi drama (mejor sería definirlo como el *finale* de mi sinfonía) tiene una extensión igual (según un cálculo bastante preciso) a la segunda, es decir, más o menos cien páginas impresas, quizá menos que más. Desde el punto de vista del *contenido* hay en él distintas "cosas increíbles" — ¡veremos cómo está en Alemania la "libertad de prensa"! En fin: ¿pueden prohibirse las "obras poéticas"?»[278].

Al final del libro segundo, dejábamos a Zaratustra retirándose de nuevo a su soledad para prepararse; y prepararse para un nuevo mensaje. Ahora, en el libro tercero, sabemos que este mensaje crucial no es otro que la doctrina del eterno retorno, que constituirá su tema central, y del que suele decirse que hay un enigmático anuncio en el libro anterior («De los grandes acontecimientos»). También aquí seguirán resonando gestos que ya le hemos visto: los de la necesaria tarea de destrucción de los viejos valores («De la virtud empequeñecedora»; «De las viejas y nuevas tablas»), y los de la creación de nuevos valores («Del pasar de largo»; «De los tres males»); los de la alegría que acompaña a esta creación también («De la bienaventuranza no querida», «Antes de la salida del sol»), y los del enfrentamiento con los sentimientos propios de los viejos ideales («Del espíritu de la pesadez»).

Sin embargo, lo fundamental será aquí la predicación del eterno retorno en tanto que doctrina que salva; la doctrina que permite transfigurar la experiencia de lo real a la medida del superhombre. Zaratustra, al principio, duda en formularla («El caminante»): «Y *una* cosa más sé: me encuentro ahora ante mi última cumbre y ante aquello que durante más largo tiempo me ha sido ahorrado. ¡Ay, mi más duro camino es el que tengo que subir! ¡Ay, he comenzado mi caminata más solitaria!». Es un discurso muy hermoso, que se sostiene sobre un elemento autobiográfico del autor o, si prefiere decirse así, que atraviesa continuamente zonas de auto-referencialidad. Nietzsche está escribiendo el *Zaratustra* con el propósito de volver explicable (esto es, participable), la revelación del lago Surlei. Y la revelación del lago Surlei, el eterno retorno, es la doctrina que ha venido a predicar Zaratustra. Entonces, el dolor, el esfuerzo, la soledad de los que se habla, son también vivencias propias que Nietzsche comparte con el lector mientras las escribe. Es cierto que este bucle está continuamente presente en el *Zaratustra* y puede decirse que lo usa como recurso para *vivificar* su palabra; sin embargo, aquí lo está de un modo particularmente intenso. A menudo se hace muy difícil saber quién está hablando. «Conozco mi suerte, se dijo por fin con pesadumbre. ¡Bien! Estoy dispuesto. Acaba de empezar mi última soledad. ¡Ay, ese mar triste y negro a mis pies! ¡Ay, esa grávida desazón nocturna! ¡Ay, destino y mar! ¡Hacia vosotros tengo ahora que

descender! Me encuentro ante mi montaña más alta y ante mi más larga caminata: por eso tengo primero que descender más bajo de lo que nunca descendí». Se hace difícil no pensar en que estas palabras pertenecen a los dos campos a la vez, que son tanto de Nietzsche como de Zaratustra; que lo que se anticipa es tanto el desenlace que acarreará la revelación de la doctrina del eterno retorno por Zaratustra como las consecuencias que tendrá para Nietzsche la publicación del libro que está escribiendo, ambas cosas a la vez; y sabemos que Nietzsche daba por seguro que le tomarían por un loco.

El parágrafo titulado «De la visión y el enigma» comienza colocando al lector ante la escena siguiente. Hace dos días que Zaratustra guarda silencio, «frío y sordo de tristeza». Navega en un barco y los marineros han señalado su presencia al resto de los pasajeros. Zaratustra calla, pero hay mucho movimiento en pocas líneas, voces, pasos, sospechas… Finalmente Zaratustra toma la palabra, para saludar a los que como él se aventuran por mares desconocidos, «a vosotros los ebrios de enigmas, que gozáis con la luz del crepúsculo, cuyas almas son atraídas con flautas a todos los abismos laberínticos: — pues no queréis, con mano cobarde, seguir a tientas un hilo; y allí donde podéis *adivinar,* odiáis el *deducir* — a vosotros solos os cuento el enigma que *he visto,* — la visión del más solitario». Les narra entonces su ascensión de caminante de altas cumbres, y cómo el espíritu de la pesadez («dejando caer plomo en mi oído, pensamientos-gotas de plomo en mi cerebro»), tal que un enano encaramado sobre su hombro, le hacía cada vez más y más difícil la ascensión. Hasta que decidió plantarle cara, hasta que recobró el valor, el coraje suficiente para plantarle cara. «El valor es, en efecto, el mejor matador, — el valor que *ataca:* pues todo ataque se hace a tambor batiente… El valor mata incluso el vértigo junto a los abismos: ¡y en qué lugar no estaría el hombre junto a abismos! ¿El simple mirar no es — mirar abismos?». Y concluye su loa al valor, diciendo: «Pero el valor es el mejor matador, el valor que ataca: éste mata la muerte misma, pues dice: «"¿Era *esto* la vida? ¡Bien! ¡*Otra* vez!"». Con estas palabras se cierra el primer apartado.

El siguiente apartado comienza con el desafío: «"¡Alto! ¡Enano!, dije. ¡Yo! ¡O tú! Pero yo soy el más fuerte de los dos —: ¡tú no conoces mi

pensamiento abismal! ¡*Ése* — no podrías soportarlo!”». Al oírle, el enano salta de su hombro y se sienta delante de Zaratustra, dispuesto a escuchar. «“¡Mira ese portón! ¡Enano!, seguí diciendo: tiene dos caras. Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta su final. Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia adelante — es otra eternidad. Se contraponen esos caminos; chocan derechamente de cabeza: — y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: ‘Instante’. Pero si alguien recorriese uno de ellos — cada vez y cada vez más lejos: ¿crees tú, enano, que esos caminos se contradicen eternamente?”». Zaratustra le muestra al enano la puerta que se abre en el instante, en el momento en el que éste se carga de eternidad; de modo análogo a cómo en el aforismo 341 de *La gaya ciencia* lo hacía preguntándole al lector: «¿O has vivido alguna vez un instante tremendo en el que le responderías…». Ahora despliega para el enano un aluvión de preguntas y conjeturas que se levantan una vez detenidos en el umbral del instante. «Cada una de las cosas que *pueden* correr, ¿no tendrá que haber recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de las cosas que *pueden* ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez? Y si todo ha existido ya: ¿qué piensas tú, enano, de este instante? ¿No tendrá también este portón que — haber existido ya? ¿Y no están todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que este instante arrastra tras sí *todas* las cosas venideras? ¿*Por lo tanto* — incluso a sí mismo…?». Pero el aullido de un perro viene a interrumpir su parlamento; y a disolver el escenario también, ya no están ni el enano ni el portón… «*De repente* me encontré entre peñascos salvajes, solo, abandonado, en el más desierto claro de luna». Hay un hombre tendido en el suelo, se debate, convulso; una serpiente negra se ha introducido en su garganta y le está ahogando. Zaratustra acude en su auxilio, tira de ella inútilmente, hasta que finalmente le grita al pastor: «“¡Arráncale la cabeza! ¡Muerde!” — éste fue el grito que de mí se escapó, mi horror, mi odio, mi náusea, mi lástima, todas mis cosas buenas y malas gritaban en mí con *un solo* grito». Y con estas palabras termina el relato de su visión, la visión del más solitario. Entonces dirigiéndose a quienes le escuchaban, les dice: «¡Vosotros, hombres audaces que me rodeáis! ¡Vosotros, buscadores, indagadores, y

quienquiera de vosotros que se haya lanzado con velas astutas a mares inexplorados! ¡Vosotros, que gozáis con enigmas! ¡Resolvedme, pues, el enigma que yo contemplé entonces, interpretadme la visión del más solitario!»[279].

Ésta será la primera explicación que da Zaratustra del eterno retorno, en la que es presentado como un enigma. La segunda vez ocurrirá once parágrafos más adelante, ya en la recta final del libro, en «El convaleciente». Hasta llegar allí, Zaratustra expresará su temor a no ser comprendido («Del pasar de largo»), o a ser abandonado por sus pocos seguidores («De los apóstatas»); aunque sus temores y dudas no se resuelven en la angustia de Jesús en el Jueves de Getsemaní, sino en una feliz plenitud («En el monte de los olivos»). Regresará entonces a su caverna, a su patria de silencio: «¡Oh bienaventurado silencio a mi alrededor! ¡Oh puros aromas en torno a mí! ¡Oh cómo estos silencios aspiran un aire puro desde un pecho profundo! ¡Oh cómo escucha este bienaventurado silencio! Pero allá abajo — allá todo habla, nada es escuchado» («El retorno a casa»). Pensará entonces en lo que ha de llegar: *«¡He aquí que viene, que está cerca el gran mediodía!»* («De los tres males»). Y en su peor enemigo («Del espíritu de la pesadez»): «Ya casi en la cuna se nos dota de palabras y de valores pesados: "bueno" y "malvado" — así se llama esa dote. Y en razón de ella se nos perdona que vivamos». Y acaba haciendo un pormenorizado resumen de sus enseñanzas («De las tablas nuevas y viejas»), ordenado en 30 apartados: «Les he enseñado todos *mis* pensamientos y deseos: pensar y reunir *en unidad* lo que en el hombre es fragmento y enigma y horrendo azar…». Finalmente, acabará mostrando su doctrina, sin esconder lo que tiene de excesivo y difícil de soportar para el hombre.

14

«El convaleciente» comienza con el despertar de Zaratustra en su caverna, con un grito que asusta a sus animales; con el presentimiento de la proximidad de su pensamiento más abismal, también… «¡Yo Zaratustra, el

abogado de la vida, el abogado del sufrimiento, el abogado del círculo — te llamo a ti, al más abismal de mis pensamientos! ¡Dichoso de mí! Vienes — ¡te oigo! ¡Mi abismo *habla,* he hecho girar a mi última profundidad para que mire hacia la luz!...». Pero conforme el pensamiento se le hace presente, he aquí que su felicidad se vuelve náusea: «¡Dichoso de mí! ¡Ven! Dame la mano — — ¡ay! ¡deja!, ¡ay, ay! — — náusea, náusea, náusea — — — ¡ay de mí!». De este modo se cierra el primero de los dos apartados en los que se divide el parágrafo.

En el segundo, se nos dice que tras pronunciar esas palabras, Zaratustra cayó al suelo como muerto; que permaneció así siete días, cuidado por sus animales; y que al cabo de ese tiempo sus animales decidieron hablar con él: «Sal de tu caverna: el mundo te aguarda como un jardín… Todas las cosas sienten anhelo de ti, porque has permanecido siete días solo, — ¡sal fuera de tu caverna! ¡Todas las cosas quieren ser tus médicos!». Le hablan entonces del baile que bailan todas las cosas «para quienes piensan como nosotros», le recuerdan la visión que tuvo el más solitario y su enigma también[280]. Zaratustra les reprocha sonriendo ese recuerdo, recordándolo él también: «¡Y cómo aquel monstruo se deslizó en mi garganta y me estranguló! Pero yo le mordí la cabeza y la escupí lejos de mí. Y vosotros, — ¿vosotros habéis hecho ya de ello una canción de organillo? Mas ahora yo estoy aquí tendido, fatigado aún de ese morder y escupir lejos, enfermo todavía de la propia redención…», les dice; y les confiesa: «El gran hastío del hombre — él era el que me estrangulaba y el que se me había deslizado en la garganta: y lo que el adivino había profetizado: "Todo es igual, nada merece la pena, el saber estrangula"»[281]. Pero los animales insisten en que salga afuera, que vaya donde los pájaros cantores, que aprenda de ellos a cantar, pues cantar es lo que necesita el convaleciente… «¡Qué bien sabéis el consuelo que inventé para mí durante siete días! El tener que cantar de nuevo — *ése* fue el consuelo que me inventé, y *ésa* mi curación…», reconoce entonces Zaratustra; a lo que los animales responden que le conocen bien: «tus animales saben bien, oh Zaratustra, quién eres tú y quién tienes que llegar a ser: *tú eres el maestro del eterno retorno —,* ¡ése es *tu* destino! El que tengas que ser el primero en enseñar esta doctrina, — ¡cómo no iba a ser ese gran destino también tu máximo peligro y tu máxima

enfermedad!»[282]. Ellos conocen bien la doctrina que enseña Zaratustra: «Mira, nosotros sabemos lo que tú enseñas: que todas las cosas retornan eternamente, y nosotros mismos con ellas, y que nosotros hemos existido ya infinitas veces, y todas las cosas con nosotros. Tú enseñas que hay un gran año del devenir, un monstruo de gran año: una y otra vez tiene éste que darse la vuelta, lo mismo que un reloj de arena, para volver a transcurrir y a vaciarse». Y conocen también con qué palabras Zaratustra se habla a sí mismo en su soledad: «Ahora muero y desaparezco, dirías, y dentro de un instante seré nada. Las almas son tan mortales como los cuerpos. Pero el nudo de las causas, en el cual yo estoy entrelazado, retorna, — ¡él me creará de nuevo! Yo mismo formo parte de las causas del eterno retorno… vendré eternamente de nuevo a esta misma e idéntica vida, en lo más grande y también en lo más pequeño, para enseñar de nuevo el eterno retorno de todas las cosas, — — para decir de nuevo la palabra del gran mediodía de la tierra y de los hombres, para volver a anunciar el superhombre a los hombres. He dicho mi palabra, quedo hecho pedazos a causa de ella: así lo quiere mi suerte eterna —, ¡perezco como anunciador!». Y el águila y la serpiente sentencian finalmente: «Ha llegado la hora de que el que se hunde en su ocaso se bendiga a sí mismo. Así — *acaba* el ocaso de Zaratustra». Dicho lo cual esperan la respuesta de Zaratustra, que no llega; Zaratustra permanece en silencio, con los ojos cerrados, conversando con su alma.

Los tres parágrafos finales de este libro se encaminan hacia una apoteosis decididamente musical. En el primero, «Del gran anhelo»[283], asistimos a la conversación que Zaratustra mantiene con su alma, conduciéndola hacia el canto, tal como sus animales le rogaban, invocando la llegada del superhombre, en cuya esperanza se redimirá el hombre de su pertenencia al rebaño: «tu gran liberador, oh alma mía, el sin-nombre — — ¡al que sólo cantos futuros encontrarán un nombre! Y, en verdad, tu aliento tiene ya el perfume de cantos futuros…». Ha llegado el momento en el que no queda sino cantar: «Oh alma mía, ahora te he dado todo, e incluso lo último que tenía, y todas mis manos se han vaciado por ti: — ¡*el mandarte cantar,* mira, esto era mi última cosa!». En el siguiente parágrafo (La «otra canción del baile»), el interlocutor de Zaratustra pasará a ser la vida; y la conversación, danza. Zaratustra confiesa que, en esos momentos, la vida

llegó a serle «más querida que lo que nunca me lo había sido toda mi sabiduría». Y entonces le canta la canción de Medianoche, la canción de las doce campanadas que llaman a presencia a la eternidad, un poema de una gran intensidad lírica, profundamente retenida, pero que también puede leerse como una suerte de silogismo del que se hubieran abreviado buena parte de sus premisas. En ella, lanza una advertencia decisiva también. El próximo parágrafo, el último, va a consistir en un canto a la eternidad («Los siete sellos. O: La canción Sí y Amén»), y lo que ante todo es preciso es que la eternidad sea pensada adecuadamente. Ahora en la canción de la Medianoche, en el momento musicalmente más intenso, en la penúltima estrofa, advierte: «todo placer quiere eternidad», y al hacerlo le está dando una vara de medir al lector, desde la que considerar aquello a lo que la palabra se refiere. Le está señalando que debe colocar la palabra en sintonía con el recuerdo del anhelo que el placer le ha hecho sentir alguna vez; y pensar y sentir la eternidad de la que se habla desde ahí. Se trata de un modo de *vivificar* la palabra también, que Nietzsche lleva ensayando seriamente por lo menos desde que comenzó a publicar aforismos. La palabra eternidad debe entonarse así, dice ahora, como un nombre para ese anhelo que ensancha el pecho en el placer más intenso. Y es desde ahí como se leerá adecuadamente la bellísima canción del Sí y Amén, con la que concluye el Libro III del *Zaratustra*.

15

Los tiempos que siguen a la redacción del libro tercero no van a ser para Nietzsche más fáciles que de ordinario, antes al contrario. Sigue repartiendo sus estancias, según el clima y las estaciones, entre Italia, Niza y Sils-Maria; pero, a la grandeza y jovialidad de su *Zaratustra* se contrapone una existencia doliente y llena de estrecheces. Riéndose de sí mismo, le escribe al respecto a Overbeck, justo cuando acaba de concluir la tercera parte de su *Zaratustra:* «¡Si por lo menos no fuese tan pobre! Quisiera al menos tener un esclavo, como lo tenía hasta el más miserable de los filósofos griegos. Estoy demasiado *ciego* para *muchísimas* cosas…»[284]. Sus estrecheces

encontrarán su punto álgido al no tener editor para su cuarto libro y verse obligado a publicarlo a su costa, en la imprenta Naumann de Leipzig, y en una edición casi secreta en la que piensa imprimir tan sólo 20 ejemplares (finalmente se publicarán 40). Desde Niza, a principios de 1885, le escribe a Gersdoff que le ayuda económicamente, lo siguiente: «Hoy te comunico, no sin algunos reparos, algo que incluye una pregunta. Hay una cuarta (última) parte de *Zaratustra*, una especie de sublime *finale* que no está de ninguna manera destinada al público (la palabra "público" me suena, referida a todo mi *Zaratustra,* más o menos como "casa de putas" y "mujer pública" —*¡Pardon!*). Pero esta parte debe y tiene que imprimirse ahora: 20 ejemplares, para distribuir a mí y a mis amigos, y con el mayor grado de discreción. Los costes de una impresión así (en C. G. Naumann, de Leipzig, que ha impreso las últimas partes) no pueden ser considerables; pero yo mismo, por la gran deshonestidad de mi editor, estoy ahora peor de dinero que nunca (esto quiere decir: me debe 6.000 francos, y mi abogado me dice que es *casi imposible* entablar con éxito un proceso en contra de él). Expresado de otro modo: hasta mis cuarenta años no he "ganado" efectivamente con mis muchos escritos ni un céntimo —: lo que es la gracia (y si quieres, el *orgullo*) de todo el asunto»[285].

Y a Peter Gast, a mediados de marzo: «Con los ojos va de mal en peor. — Quizás le llegue un día de estos una galerada: no pierda la paciencia, querido amigo, y ayúdeme también esta vez. Es la cuarta y última parte de *Así habló Zaratustra;* el título que le anunciaba por carta la última vez [«Mediodía y eternidad. Primera parte: la tentación de Zaratustra»] era una solución de compromiso en vistas a un nuevo editor. Efectivamente, entonces *buscaba* un editor y lógicamente no podía ofrecer una "cuarta parte". Para lo que aún tengo que decir *comme poète-prophète,* necesito una forma diferente de la anterior; y resultó duro decidirme por un título así a causa de un editor. Finalmente, *no encontré ningún editor* e imprimo mi *finale* a costa mía. Pero entonces con pocos ejemplares y *no* para el "público". Por favor, no escriba ni diga tampoco usted que hay un 4.º *Zaratustra»*[286].

El talante general de Nietzsche vendrá marcado ahora por su cansancio ante la soledad, la pobreza y el obligado histrionismo de cada día; y ello se

hace bien patente también en las relaciones con su hermana, ante quien no obstante reivindicará altivamente su destino: «Es mi artículo de fe que uno sólo puede prosperar realmente entre quienes están animados por las *mismas* ideas, por la misma voluntad (descendiendo hasta la alimentación y el cultivo del cuerpo); mi desgracia es que no tengo a nadie. Mi existencia universitaria fue el prolongado intento de adaptación a un medio falso; mi acercamiento a Wagner fue lo mismo, sólo en una dirección opuesta. Casi todas mis relaciones humanas surgieron de los ataques del sentimiento de aislamiento: Overbeck tanto como Rée, Malwida tanto como Köselitz — he sido *ridículamente* feliz cuando encontraba o creía encontrar algún pequeño punto o rincón en común con alguien. Mi memoria está sobrecargada con mil recuerdos vergonzosos relativos a esas debilidades en las que no soportaba ya *en absoluto* la soledad. Con el añadido de mi enfermedad, que siempre hace caer sobre mí el más horrible abatimiento; no en vano he estado tan profundamente enfermo, y lo estoy aún hoy normalmente — como decía, porque me falta el medio adecuado y siempre tengo que hacer un poco de comedia, en lugar de restablecerme en el contacto con las personas»[287].

16

El libro cuarto y último se abre con el regreso de Zaratustra que, al oír «un grito largo, largo, que los abismos se lanzaban unos a otros y se devolvían, pues ninguno quería retenerlo: tan funestamente resonaba» («El grito de socorro»), abandona la soledad de su caverna, donde había estado durante meses y años, hasta que sus cabellos se volvieron blancos, aguardando a que llegara la hora («La ofrenda de miel»). El adivino (aquel que, en el Libro II, enseñaba que «todo es idéntico, nada vale la pena, el mundo carece de sentido…»), que como una sombra se le ha aparecido de pronto, le avisa qué significa ese grito; le dice que es la voz de su último pecado, el que le ha sido reservado para el final. Y al ser requerido, le da su nombre: «*¡Compasión!,* respondió el adivino con el corazón rebosante, y alzó las dos manos — ¡oh Zaratustra, yo vengo para seducirte a cometer tu último

pecado!». Incluso le dará noticia de quién grita ese grito, grita el hombre superior que le llama, pidiendo socorro. Negando que sea por compasión, Zaratustra decide recorrer sus dominios para ver quién hay en ellos que esté en peligro.

Al poco tiempo de camino topará con el cortejo de dos reyes («Coloquio con los reyes»), que marcha tras un asno cargado. Zaratustra los oye hablar, escapan de la chusma, dicen, y que «todo es falso entre nosotros» y que está «podrido». Y también se preguntan qué significa ser el primero, el número uno de esa chusma… Dice el rey de la derecha: «¡La náusea que me estrangula es que incluso nosotros los reyes nos hemos vuelto falsos, andamos recubiertos y disfrazados con la vieja y amarillenta pompa de nuestros abuelos, siendo medallones para los más estúpidos y para los más astutos y para todo el que hoy trafica con el poder!». Luego le explicarán a Zaratustra que están en camino para encontrar al hombre superior, a un hombre que sea superior a ellos; y le darán las razones de ese peregrinaje. «¿Qué acabo de oír?, respondió Zaratustra: ¡Qué sabiduría en unos reyes! Estoy encantado y, en verdad, me vienen ganas de hacer unos versos sobre esto… (Pero entonces ocurrió que también el asno tomó la palabra: y dijo clara y malévolamente I-A)». Finalmente Zaratustra les dará hospitalidad en su caverna, les pedirá que le aguarden y saldrá, porque el grito de socorro sigue sonando en sus oídos.

Su camino pasa ahora por zonas pantanosas («La sanguijuela»), donde tiene un tropiezo con un hombre ensangrentado, que se encoleriza con él. Discuten, hasta que el hombre escucha el nombre de Zaratustra, entonces se transforma. «¡Qué me pasa!, exclamó, ¿*quién* me interesa aún en esta vida si no *ese solo* hombre, a saber, Zaratustra, y *ese único* animal que vive de la sangre, la sanguijuela?». El desconocido se presenta entonces, es un *concienzudo del espíritu* [*der Gewissenhafte des Geistes*], y ha aprendido a serlo de Zaratustra. Ahora estudia el cerebro de la sanguijuela, por eso estaba tendido junto al arroyo, y así se explica la sangre en sus brazos y las diez sanguijuelas que colgaban de ellos. Zaratustra le invita a aguardarle en su caverna y de nuevo el grito le pone en camino. Pero al dar la vuelta a una roca divisará en el camino a un viejo tembloroso («El mago») que, al verle, comienza a entonar una canción doliente: «*Quién me calienta, quién me*

ama todavía…?». Tras soportar un largo rato de lamentos, Zaratustra cortará por lo sano dándole un fuerte bastonazo: «¡Detente!, le gritaba con risa llena de rabia, ¡detente, comediante! ¡Falsario! ¡Mentiroso de raíz! ¡Yo te conozco bien!». Pero se trataba sólo de un juego, el lamento era una farsa. «*El penitente del espíritu,* dijo el viejo, *ese personaje* es el que yo representaba: ¡tú mismo inventaste en otro tiempo esa expresión»[288]. En otro tiempo, las artes del viejo habían fascinado a Zaratustra, quien incluso llegó a creer que era un gran hombre. (Son indicaciones como éstas las que han hecho que se reconozca el peso de la figura de Wagner en la construcción de este personaje.) Pero ahora, todo ha cambiado para él. «Oh Zaratustra, estoy cansado, siento náuseas de mis artes, yo no soy *grande* ¡por qué fingir! Pero tú sabes bien que — ¡yo he buscado la grandeza!». A lo que Zaratustra responderá: «Viejo mago perverso, lo mejor y más honesto que tú tienes, lo que yo honro en ti, es *esto,* el que te hayas cansado de ti mismo y hayas dicho: "yo no soy grande". *En esto* yo te honro como a un penitente del espíritu: y si bien sólo fue por un momento, en ese *único* instante has sido — auténtico». También a él, le invitará a aguardarle en su caverna, «y siguió a pie su camino riendo».

El siguiente encuentro será con «un hombre alto y negro, de pálido y descarnado rostro», el último papa («Jubilado»). Andaba buscando «al último hombre piadoso, un santo y un eremita, que, solo en su bosque, no había oído aún nada de lo que todo el mundo sabe hoy». Pero aquel a quien busca, el que «alababa constantemente a su Dios cantando y gruñendo» porque no sabía de la muerte de Dios, también ha muerto. Habla entonces de su espantosa soledad, de su vacío. De su tiempo de servicio a ese Dios, ahora vacante. Está convencido de que Dios murió de compasión excesiva, asfixiado. Y tras pedirle a Zaratustra hospitalidad en su caverna, le revela al despedirse: «Tienes ojos y mano y boca predestinados desde la eternidad a bendecir. No se bendice sólo con la mano. En tu proximidad, aunque tú quieras ser el más ateo de todos, venteo yo un secreto aroma de incienso y un perfume de prolongadas bendiciones: ello me hace bien y me causa dolor al mismo tiempo». Cogió de nuevo el camino Zaratustra y anduvo buscando sin dar con «el gran necesitado que gritaba pidiendo socorro», hasta que, a la vuelta de una roca, se halló de pronto en el valle de la Muerte

de la Serpiente («El más feo de los hombres»). Sentado al borde del camino hay una figura parecida a un hombre pero muy desagradable, que le grita: «¡Zaratustra! ¡Zaratustra! ¡Resuelve mi enigma! ¡Habla, habla! ¿Cuál es *la venganza que se toma del testigo*?». Al oír estas palabras, en el alma de Zaratustra «*la compasión lo acometió*», reconociendo a quien así le hablaba: «Te conozco bien, dijo con voz de bronce: *¡tú eres el asesino de Dios!* Déjame irme. No *soportabas* a Aquel que *te* veía, — que te veía siempre y de parte a parte, ¡tú el más feo de los hombres! ¡Te vengaste de ese testigo!». El hombre más feo le dará entonces las razones por las que el viejo Dios tenía que morir, a causa de esa compasión suya que estaba en todas partes, a causa de esa terrible falta de pudor… «Tú pusiste en guardia contra la compasión — no a todos, no a nadie, sino a ti y a los de tu especie», le dice entonces. Zaratustra le invita a esconderse de la venganza de los compasivos en su caverna, y se despide, haciéndose preguntas a sí mismo.

Ahora iba notando adentro el frío mientras caminaba, se sentía solo («El mendigo voluntario»). Pero poco a poco se fue percatando de que el calor regresaba, conforme pasaba junto a un rebaño de vacas que estaba detenido, escuchando una voz que, en medio de ellas, les hablaba. «Había allí un hombre sentado en tierra y parecía exhortar a las vacas a que no tuviesen miedo de él, hombre pacífico y predicador de la montaña». Se acercó Zaratustra y, ante sus preguntas, el predicador de la montaña le respondió que buscaba lo mismo que él, la felicidad en la tierra y luego le tildó de aguafiestas por haberle interrumpido cuando, después de hablar durante media mañana, las vacas estaban a punto de darle una respuesta. «¿Por qué las perturbas? Mientras no nos convirtamos y nos hagamos como vacas no entraremos en el reino de los cielos. De ellas deberíamos aprender, en efecto, *una cosa:* el rumiar [*Wiederkäuen*]. Y, en verdad, si el hombre conquistase el mundo entero y no aprendiese esa *única* cosa, el rumiar: ¡de qué le serviría! No escaparía a su tribulación». Zaratustra reconoció entonces en él al mendigo voluntario, aquel que regaló su gran riqueza «y huyó a los pobres para regalarles la abundancia y su corazón? Pero ellos a él no lo aceptaron». Por eso acabó hallando refugio donde las vacas. Zaratustra le invita a pasar la noche en su caverna, y le dice: «Y habla con

mis animales acerca de la felicidad de los animales…». Y de nuevo se va, porque el grito le sigue reclamando.

Se había alejado no más que un trecho corto cuando sintió el peso de tanta gente como había moviéndose por sus bosques y montañas. «¿Dónde se ha ido mi soledad?, dijo». Pero le interrumpió una voz que gritaba a sus espaldas: «¡Alto! ¡Zaratustra! ¡Aguarda! ¡Soy yo, oh Zaratustra, yo, tu sombra!». Al escuchar esa llamada, a Zaratustra le invade el fastidio y huye; hasta que al poco recapacita: «Le es lícito a Zaratustra tener miedo de una sombra?». Entonces, la sombra le explicará a Zaratustra el significado que ha tenido para ella haber seguido todos y cada uno de los pasos dados por Zaratustra, y seguir haciéndolo todavía… «¿Tengo que continuar caminando siempre? ¿Agitado, errante, arrastrado lejos por todos los vientos?», se pregunta. Y le enumerará a continuación los pasos dados: «Contigo he andado errante por los mundos más lejanos…, contigo he aspirado a todo lo prohibido…, he quebrantado aquello que en otro tiempo mi corazón veneró…, perdí la fe en palabras y valores y en grandes nombres». Las últimas palabras de la sombra serán para preguntar dónde está su hogar. «Has perdido la meta: ay, ¿cómo podrás librarte de esa pérdida y consolarte de ella? Al perder la meta — ¡has perdido también el camino!», le dirá Zaratustra al despedirse; y también que acepte ser su huésped esa noche, ya que «este atardecer en mi casa — ¡habrá baile!». Y ya son siete los hombres superiores invitados al festejo.

17

De camino, con el sol encima de su cabeza («A mediodía»), Zaratustra decidió detenerse, refrescarse y dormir un poco. «Y mientras se dormía, Zaratustra habló así a su corazón. ¡Silencio! ¡Silencio! ¿No se ha vuelto perfecto el mundo en este instante? ¿Qué es lo que me ocurre?». En sueños, las palabras de Zaratustra desgranan paso a paso el camino que conduce a que el sentimiento de eternidad vuelva a encontrar un espacio habitable en el alma del hombre, peldaño a peldaño. Un ejercicio soberbio en el que se invita al lector a sumergirse en el pozo profundo del instante, justo en ese

pórtico en el que lo eterno y el instante son intercambiables. Al despedirse el parágrafo, lo subraya de pasada y como bromeando la última frase. «Así habló Zaratustra, y se levantó de su lecho junto al árbol como si saliese de una extraña borrachera: y he aquí que el sol aún continuaba estando encima exactamente de su cabeza. De esto podría alguien deducir con razón que Zaratustra, entonces, no estuvo dormido mucho tiempo». Estamos justo a la mitad del Libro IV.

Al final de la tarde regresó a su caverna («El saludo»), escuchó voces que sonaban como un solo grito, vio las figuras de sus huéspedes, y sus animales entre ellos, erizadas las plumas del águila y en su cuello enroscada la serpiente… Y les habló así: «¡Vosotros hombres desesperados! ¡Vosotros hombres extraños! ¿Es, pues, *vuestro* grito de socorro el que he oído? Y ahora sé también dónde hay que buscar a aquel a quien en vano he buscado hoy: *el hombre superior* — ¡en mi propia caverna se halla sentado el hombre superior!». El principio del parlamento es ciertamente socrático, porque el saludo va a ir derivando en desafío y puesta a prueba de los pretendientes, uno a uno. Para acabar desengañándoles: «Habéis venido aquí tan sólo como presagio de que hombres más altos se encuentran ya en camino hacia mí, — *no los* hombres del gran anhelo, de la gran náusea, del gran hastío, y lo que habéis llamado el último residuo de Dios. ¡No! ¡No! ¡Tres veces no! Es a *otros* a quienes aguardo yo aquí en estas montañas, y mi pie no se moverá de aquí sin ellos… ¡*leones rientes* tienen que venir!». Zaratustra interrumpe aquí su discurso, y todos callan, «excepto el viejo adivino, que comenzó a hacer signos con manos y gestos». Y es el hambre lo que anima sus gestos («La Cena»), el adivino está hambriento. Se dispone una cena entonces, los reyes dicen tener «vino suficiente, — todo un asno cargado», y Zaratustra se ofrece a descuartizar sus dos corderos y a «prepararlos con especias, con salvia: [que] así es como a mí me gustan». Y hace una advertencia a los hombres superiores, antes de comenzar a cenar: «Yo soy una ley únicamente para los míos, no soy una ley para todos». El parágrafo acabará entonces con estas palabras: «Éste fue el comienzo de aquel largo festín que en los libros de historia se llama “la Cena”. Durante ella no se habló de otra cosa que *del hombre superior*».

El siguiente parágrafo («Del hombre superior»), levanta acta en veinte apartados del contenido de aquella cena, durante cuyo transcurso se irá señalando la distancia que separa al hombre superior del superhombre, e indicando el itinerario a cubrir también...[289] Y que culminará con el crescendo de los últimos cinco apartados, en los que se proclama la santificación de la risa. Zaratustra comenzará relatando los primeros acontecimientos sucedidos al poco de bajar por primera vez de la montaña (narrados en el Libro I), el mercado, la plebe, el volatinero… Y la lección aprendida: «¡Vosotros hombres superiores, marchaos del mercado!» (§ 1). La segunda lección consiste en entender bien la muerte de Dios: «Sólo ahora llega el gran mediodía, sólo ahora se convierte el hombre superior — ¡en señor!». Y enuncia la apuesta del nuevo señorío: «Dios ha muerto: ahora *nosotros* queremos — que viva el superhombre» (§ 2). ¿Qué quiere decir superhombre entonces? Es el nombre de una tarea, la de todo lo que está por superar en el hombre; es el nombre de una transvaloración: el hombre no es lo-que-debe-ser-conservado, es lo que ha de ser superado… (§ 3). Y hace falta valor para ello, hay que ver el abismo con ojos de águila, con ese orgullo (§ 4). Para ello, el hombre debe a la vez mejorar y empeorar, porque «lo peor es necesario para lo mejor del superhombre» (§ 5). Entonces, es forzoso que el hombre superior tenga una vida cada vez peor y más dura, «sólo así crece el hombre hasta *aquella* altura en que el rayo cae sobre él y lo hace pedazos: ¡suficientemente alto para el rayo!» (§ 6). La sabiduría de Zaratustra quiere obrar así, como el rayo. «Hace ya mucho tiempo que mi sabiduría se acumula como una nube, se vuelve más silenciosa y oscura. Así hace toda sabiduría que *alguna vez* debe parir rayos» (§ 7). «No queráis nada por encima de vuestra capacidad», dice esta sabiduría que quiere cegar (§ 8). Y que es precisa la cautela, dice también: «Tened hoy una sana desconfianza, ¡vosotros hombres superiores, hombres valientes! ¡Hombres de corazón abierto! ¡Y mantened secretas vuestras razones! Pues este hoy es de la plebe» (§ 9). Y que preciso es así mismo el orgullo: «Si queréis subir a lo alto, ¡emplead vuestras propias piernas! ¡No dejéis que os *lleven* hasta arriba, no os sentéis sobre espaldas y cabezas de otros!» (§ 10). Y asumir que, para los creadores, «vuestra obra, vuestra voluntad es *vuestro* "prójimo": ¡no os dejéis inducir a admitir falsos

valores!» (§ 11). Pero que los creadores deben lavarse el alma después de cada nuevo hijo suyo, por la «nueva suciedad [que] ha venido también con él al mundo» (§ 12). Y que «¡no seáis virtuosos por encima de vuestras fuerzas!», les dice (§ 13).

«Tímidos, avergonzados, torpes, como un tigre al que le ha salido mal el salto: así, hombres superiores, os he visto a menudo apartaros furtivamente a un lado. Os había salido mal una *tirada de dados»;* así retrata Zaratustra al hombre superior ahora, y se ríe de su simpleza: «¿No estamos siempre sentados a una gran mesa de burlas y de juegos?» (§ 14). ¿No será el hombre superior un malogrado?, se pregunta a continuación. Pero ¿y qué si lo es? Hay que aprender a reírse de uno mismo también, y saber que, con todo, es mucho lo logrado. «¡Qué abundante es esta tierra en pequeñas cosas buenas y perfectas, en cosas bien logradas! ¡Colocad pequeñas cosas buenas y perfectas a vuestro alrededor, hombres superiores! Su áurea madurez sana el corazón. Lo perfecto enseña a tener esperanzas» (§ 15). A partir de aquí, los cinco parágrafos que restan modulan el desenlace, el sedimento que ha de depositarse de todo lo dicho acerca del hombre superior: la rectificación a dar, para corregir la mirada; la decisión que hay que tomar; el camino que debe emprenderse… Y al hacerlo así, se diría que los ojos de Zaratustra brillan con la luz del Anticristo: sus primeras palabras serán a propósito del «pecado más grande», con la entonación propia a un oficio litúrgico. ¿Por qué maldijo Cristo a los que ríen? ¿Acaso no amaba lo bastante?, se pregunta ahora. Y concluye que «él mismo no amó bastante: de lo contrario se habría enojado menos porque no se lo amase. Todo gran amor no *quiere* amor: — quiere más…». Y maldecir a los que ríen es propio de alguien que no sabe bailar (§ 16). Y es que «todas las cosas buenas ríen» y «quien se aproxima a su meta, ése baila» (§ 17). «Esta corona del que ríe, esta corona de rosas: yo mismo me he puesto sobre mi cabeza esta corona, yo mismo he santificado mis risas» (§ 18). «Aprended, pues, de mí mi sabiduría: incluso la peor de las cosas tiene dos reversos buenos, — incluso la peor de las cosas tiene buenas piernas para bailar» (§19). *«¡Aprended,* pues, a reíros de vosotros sin preocuparos de vosotros! Levantad vuestros corazones, vosotros buenos bailarines, ¡arriba!, ¡más arriba! ¡Y no me olvidéis tampoco el buen reír! Esta corona del que ríe, esta corona de rosas:

¡a vosotros, hermanos míos, os arrojo esta corona! Yo he santificado el reír; vosotros hombres superiores, *aprendedme* — ¡a reír!» (§ 20).

18

Saldrá entonces afuera Zaratustra a respirar («La canción de la melancolía»), a gozar del aire puro y de la compañía de sus animales; es el momento que aprovecha el mago para tomar su arpa y entonar su canción de la Melancolía. «El día se extingue, para todas las cosas llega ahora el atardecer, incluso para las cosas mejores; ¡oíd y ved, hombres superiores, qué demonio es, ya hombre, ya mujer, este espíritu de la melancolía vespertina!». Y comienza a cantar su canción, y sigue haciéndolo hasta que el concienzudo del espíritu acaba por arrancarle el arpa de las manos, al ver la voluptuosa melancolía en la que iban sumiéndose los huéspedes («De la ciencia»). «¡Aire! ¡Dejad entrar aire puro! ¡Haced entrar a Zaratustra! ¡Tú vuelves sofocante y venenosa esta caverna, tú, perverso mago viejo!». Y al resto de los huéspedes les echa en cara el haber sucumbido al canto del mago: «no los guías que *sacan* del peligro son los que más os agradan, sino los que sacan fuera de todos los caminos, los seductores». Les habla entonces de la necesidad de seguridad, y del miedo como sentimiento básico de los hombres. «Ese prolongado y viejo miedo, finalmente refinado, espiritualizado, intelectualizado: — hoy, me parece, llámase: *ciencia».* Pero Zaratustra, que acaba de entrar, le contradice poniendo esa verdad cabeza abajo: «*El miedo,* en efecto, — es nuestra excepción. Pero el valor y la aventura y el gusto por lo incierto, por lo no osado, — *el valor* me parece ser la entera prehistoria del hombre. A los animales más salvajes y valerosos el hombre les ha envidiado y arrebatado todas sus virtudes: sólo así se convirtió — en hombre. *Ese* valor, finalmente refinado, espiritualizado, intelectualizado, ese valor humano con alas de águila y astucia de serpiente: *ése,* me parece, llámase hoy…». En este punto, los hombres superiores le interrumpen con el grito unísono de ¡Zaratustra! Estrecha éste sus manos, y de nuevo se escabulle afuera.

«“¡No te vayas!”, dijo entonces el caminante que se llamaba a sí mismo la sombra de Zaratustra» («Entre hijas del desierto»). Y tomando el arpa abandonada del mago «comenzó a cantar con una especie de rugidos» una canción de sobremesa que compuso en otro tiempo, cuyo estribillo se escuchó antes, cuando el asunto del burdel de Colonia, en los tiempos en que Nietzsche era estudiante: *El desierto crece: ¡ay de aquel que dentro de sí cobija desiertos!* «Tras la canción del viajero y sombra la caverna se llenó *de repente* de ruidos y risas; y como los huéspedes reunidos hablaban todos a la vez, tampoco el asno, animado por ello, continuó callado…» («El despertar»). Pero se alegró con ello Zaratustra: «Este día es una victoria: ¡ya cede, ya huye *el espíritu de la pesadez,* mi viejo archienemigo! ¡Qué bien quiere acabar este día que de modo tan malo y difícil comenzó!». Pero he aquí que, de repente, se hizo el silencio, y poco a poco comenzó a extenderse como un rezo, una letanía: «¡Amén! ¡Y alabanza y honor y sabiduría y gratitud y gloria y fortaleza a nuestro Dios por los siglos de los siglos! — Y el asno rebuznó I-A…». Hasta ocho veces se escuchó al asno repetir su jaculatoria, hasta que «no pudo Zaratustra seguir dominándose, gritó también él IA, más fuerte que el propio asno, y se lanzó de un salto en medio de sus enloquecidos huéspedes. “¿Qué es lo que estáis haciendo, hijos de hombres?, exclamó mientras arrancaba del suelo a los que rezaban”». («La fiesta del asno»). Censuró que los hombres superiores hubieran inventado otro culto que ocupara el lugar del Dios muerto, y se hubieran entregado a la devoción del asno: el animal de carga que rebuzna un falso sí a la vida. Fueron recobrándose los hombres superiores poco a poco de su desvarío, y comenzaron a dar razones de su extraña pantomima. Finalmente, Zaratustra les habló así: «¡Oh, mis nuevos amigos, dijo, — vosotros gente extraña, hombres superiores, cómo me gustáis ahora, — desde que os habéis vuelto alegres otra vez!». Afirmó que comprendía su necesidad de despejarse el alma inventando nuevas fiestas, y acabó diciéndoles: «¡No olvidéis esta noche y esta fiesta del asno, hombres superiores! Esto lo habéis inventado vosotros en mi casa, y yo lo tomo como un buen presagio, — ¡tales cosas sólo las inventan los convalecientes! Y cuando volváis a celebrarla, esta fiesta del asno, ¡hacedlo por amor a vosotros, hacedlo también por amor a mí! ¡Y en memoria *mía!*».

Salen ahora al exterior de la caverna todos, a punto para la medianoche («La canción del noctámbulo»). «Amigos míos todos, dijo el más feo de los hombres, ¿qué os parece? Gracias a este día — yo estoy por primera vez contento de haber vivido mi vida entera. Y no me basta con atestiguar esto. Merece la pena vivir en la tierra: *un solo* día, *una sola* fiesta con Zaratustra me ha enseñado a amar la tierra. "¿*Esto* era — la vida?" quiero decirle yo a la muerte. "¡Bien! *¡Otra vez!*". Amigos míos, ¿qué os parece? ¿No queréis vosotros decirle a la muerte, como yo: ¿*Esto* era — la vida? Gracias a Zaratustra, ¡bien! *¡Otra vez!»*. Y los hombres superiores, al oírle, se dieron cuenta de su curación, le dieron las gracias a Zaratustra, «besándole las manos, cada cual a su manera propia: de modo que unos reían, otros lloraban». Suena entonces una campana, y Zaratustra les pide silencio, y que escuchen: *¡Oh hombre, presta atención!* El parágrafo se desglosará ahora en doce apartados, al son de las campanas de medianoche. Con cada campanada, Zaratustra les explicará y entonará un verso de una canción que ya conocemos («Los siete sellos. O: La canción Sí y Amén»), con la que concluía el Libro III. Llegada la última campanada, les dice: «¿Habéis aprendido mi canción? ¿Habéis adivinado lo que quiere decir? ¡Bien! ¡Adelante! Vosotros hombres superiores, ¡cantadme ahora, pues, mi canto de ronda! ¡Cantadme ahora vosotros la canción cuyo título es *Otra vez,* cuyo sentido es "¡Por toda la eternidad!", cantadme vosotros, hombres superiores, el canto de ronda de Zaratustra!»[290].

A la mañana siguiente, Zaratustra se levantó y salió a saludar al sol, con palabras semejantes a las que le escuchamos al comenzar el Libro I, mientras los hombres superiores todavía duermen. Por encima de él, vuela su águila; y una bandada de innumerables pájaros viene a rodearle. «Mientras movía las manos a su alrededor y encima y debajo de sí, y se defendía de los cariñosos pájaros, he aquí que le ocurrió algo aún más raro: su mano se posó, en efecto de manera imprevista sobre una espesa y cálida melena y al mismo tiempo resonó delante de él un rugido, — un suave y prolongado rugido de león. *"El signo llega*", dijo Zaratustra, y su corazón se transformó». Los hombres superiores se han despertado entretanto y comienzan a salir afuera de la caverna; mientras Zaratustra se dice: «Todo esto duró mucho tiempo, o poco tiempo: pues, hablando propiamente, para

tales cosas *no* existe en la tierra tiempo alguno». Al ver a los hombres superiores en la entrada de la caverna, el león ruge salvajemente y se abalanza sobre ellos, de modo que estos salen huyendo, y desaparecen. Aturdido, Zaratustra se va recobrando poco a poco. «"¿Qué es lo que he oído?, dijo por fin lentamente, ¿qué es lo que me acaba de ocurrir?". Y ya el recuerdo volvía a él, y comprendió con *una sola* mirada todo lo que había acontecido entre ayer y hoy. "Aquí está, en efecto, la piedra, dijo y se acarició la barba, en *ella* me encontraba sentado ayer por la mañana; y aquí se me acercó el adivino, y aquí oí por vez primera el grito que acabo de oír, el gran grito de socorro…"». Recordó entonces la última tentación a la que el adivino había intentado seducirle, su último pecado. Se levantó entonces de un salto, reaccionando contra estos pensamientos. *«¡Compasión! ¡La compasión por el hombre superior!,* gritó, y su rostro se endureció como el bronce. ¡Bien! ¡Eso — tuvo su tiempo! Mi sufrimiento y mi compasión — ¡qué importan! ¿Aspiro yo acaso a la *felicidad*? ¡*Yo* aspiro a mi *obra*!». Y al decirlo, presiente que su obra está cerca ya de poder darse por cumplida: «El león ha llegado, mis hijos están cerca, Zaratustra está ya maduro, mi hora ha llegado: — Ésta es *mi* mañana, *mi* día comienza: *¡asciende, pues, asciende tú, gran mediodía!».*

En este punto, acabará en Libro IV y último del *Zaratustra*, con estas palabras: «Así habló Zaratustra, y abandonó su caverna, ardiente y fuerte como un sol matinal que viene de oscuras montañas».

19

Un apunte para terminar. Una vez trazado el recorrido de los cuatro libros del Zaratustra, probablemente sea el momento de matizar el modo en que se ha presentado dicho recorrido; en concreto la aproximación que se ha insinuado con el *Bildungsroman*. Y es que, como se habrá podido apreciar, sería completamente erróneo encuadrar sin más *Así habló Zaratustra* dentro del género, por simplificador. Y sí, los parecidos, las resonancias son fuertes (y también con los precedentes de la novela de formación: las vidas de santos y las novelas picarescas), pero la razón es que Nietzsche ha

incorporado sus elementos mayores en la intriga de su relato, los ha *asimilado*. En todo caso, de querer aplicarle tal calificativo, debería decirse que se trata de un *Bildungsroman* de segundo grado: que en un caso se haría el relato de las vicisitudes de formación de un héroe, protagonista del relato; y en el otro se trataría de construir un relato cuya lectura pueda dar lugar a una experiencia de trasformación en el lector, de modo directo. Las últimas palabras con las que se despide el *Zaratustra* señalan el final del relato de sus discursos, tanto el final de los discursos de Zaratustra, como el del relato que de ellos hace Nietzsche. Los «hijos están cerca» expresa el presentimiento de un encuentro con el que Zaratustra se despide, pero señala también la transformación que Nietzsche espera se cumpla en el lector que ha llegado hasta la última página.

En su edición del *Zaratustra,* Giangiorgio Pasqualotto ha señalado este aspecto, terciando en la cuestión del *Bildungsroman* y la presunta transformación de Zaratustra, de un modo que es ahora bien oportuno: «Nuestra hipótesis es que no se puede hablar ni de evolución ni de transformación porque, en general, la temporalidad interesa, no a la interioridad del *Zaratustra* sino a la *escritura* del *Zaratustra*: el pensamiento y la figura del *Zaratustra* aparecen en la forma de un desarrollo únicamente porque la escritura y, luego, la lectura se da necesariamente en el tiempo». Esta hipótesis llevará a Pasqualotto a impugnar también que se entiendan los cuatro libros del *Zaratustra* como un desarrollo de lo que el Prólogo anticipa: ni el Prólogo establece la forma de un desarrollo, ni los cuatro libros son la exposición sucesiva de un esquema preestablecido. «Estos dos desarrollos [*sviluppi*] no se presentan como transformaciones de una cosa en otra cosa, sino como un salir a la luz de algunos rasgos de cada una de las figuras a las que antes tan sólo se ha aludido o mencionado. Por ello, este proceso parece equiparable, no tanto con el paso de un estado físico a otro, sino con el emerger de las imágenes en el "revelado" [*sviluppo*] fotográfico»[291].

Sin duda la metáfora del revelado fotográfico es muy potente, y probablemente convenga retenerla por su profunda sintonía con el juego que Nietzsche le impone a la gradación de su prosa. Si antes se llamaba la atención sobre la entonación de la palabra *eternidad,* bien se podría

proponer ahora que se tuviera ese procedimiento presente cuanto menos ante la palabra *revelación;* como sobreimpreso, el procedimiento fotográfico. Está claro que, en este caso, el proceso mediante el que se lleva a cabo el revelado es la lectura del texto, y el lugar en donde tiene lugar la revelación de lo que se va revelando es la interioridad del lector anónimo, que lee en lectura privada y silenciosa. Ante la potencia de la imagen, la tentación de extrapolarla más allá del *Zaratustra* es grande; y en caso de hacerlo, resulta palpable su posible aplicación a los textos que firma como espíritu libre, a cada uno de sus aforismos. El modo en que éstos se modifican para el lector cuando, tras un tiempo, se vuelven a leer se dejaría exponer fácilmente según el proceso de la aparición progresiva y enigmática de la imagen durante el proceso de revelado. Nuestra lengua es muy amable en este punto, cuando hace que *revelado* sea el resultado de una *revelación*. En cualquier caso, haber sido capaz de llevar esto a cabo será, sin duda, uno de los motivos principales por los que Nietzsche está tan seguro de haber logrado, con *Así hablo Zaratustra,* dar a la prosa de pensamiento alemana un nivel de excelencia que carecía de todo precedente.

Hay que añadir que Nietzsche desconfiaba profundamente de que tales lectores existieran entre sus contemporáneos. A principios de 1886, le manifiesta su desánimo al respecto a Hermann Credner, editor de Leipzig con quien está comenzando a negociar una posible publicación de su obra: «Después de haber publicado una obra que — reflexiva y cuestionable como es — tiene que temer aún más la comprensión que la incomprensión, una obra que exige ser contemplada con los ojos más agudos, escuchada con los oídos más atentos, y sobre todo de manera prolongada, múltiple, cuidadosa —: me he vuelto consciente de la poca probabilidad que tiene de encontrar esos únicos lectores adecuados»[292].

Muy probablemente su conciencia de autor póstumo comienza a fraguar con la publicación del *Zaratustra,* un libro que aspiraba a ser *para todos,* a la vez que *para ninguno*.

---

237 *Fragmentos póstumos,* Noviembre de 1882-Febrero de 1883, 4 [39].

238 Y añade a continuación: «Al tener que expresarse los héroes y dioses de dramas míticos tales como los elabora Wagner también por medio de la palabra, es evidente el peligro de que este *lenguaje basado en palabras* despierte en nosotros al hombre teorético y, así, nos traslade a otra esfera no mítica: así que, en definitiva, a raíz de la palabra, lejos de haber comprendido más claramente algo que acontecía ante nosotros, no habríamos comprendido nada. Por eso Wagner retrajo el lenguaje a un estado primitivo donde aún no piensa apenas en términos de conceptos, donde él mismo aún es poesía, imagen y sentimiento», *Richard Wagner en Bayreuth,* § 9.

239 § 368. *A Heinrich Köselitz en Múnich,* Rapallo, 10 de enero de 1883.

240 § 370. *A Heinrich Köselitz en Venecia,* Rapallo, 1 de febrero de 1883. Le hablará en términos parecidos a Overbeck, no mucho después: «El libro del que te he hablado, una tarea de diez días, se me presenta ahora como mi testamento. Contiene un retrato extremadamente nítido de mi naturaleza, tal como es ella en cuanto me libero de todo ese peso [todas mis relaciones humanas]. Es una composición poética, y no una recopilación de aforismos», § 373. *A Franz Overbeck en Basilea,* Rapallo, probablemente 9 de febrero de 1883.

241 «Entre *El nacimiento de la tragedia* y *Así habló Zaratustra* existe identidad de problemas o mejor de tendencia, pero las soluciones, los resultados son opuestos. En *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche apunta a la justificación global de la existencia (lo que significa "decir sí a la vida") y la alcanza en la "metafísica del artista"; ahora, en el *Zaratustra*, el eterno retorno, querido por el superhombre, anula [*vanifica*] el problema mismo de la justificación de la existencia, cerrando el horizonte no mediante el "mito trágico", sino con la "eternización" del carácter íntegramente terrestre e inmanente de la vida», Mazzino Montinari, *Che cosa ha* veramente *detto Nietzsche,* Ubaldini, Roma 1975, p. 97.

242 *Hyperion oder der Eremit in Griechenland,* J. G. Cotta'sche, Tübingen 1797, I, 2, XXX.

243 Daniel Halévy, *La vie de Frédéric Nietzsche,* p. 280. No ha sido posible localizar la cita de Nietzsche en la edición Colli-Montinari.

244 *Fragmentos póstumos,* Verano de 1883, 12 [1, *131*].

245 En algunos momentos, este ejercicio le pondrá sobre aviso de un modo alarmante, como le expresará en carta a Peter Gast, recién concluida la segunda parte del *Zaratustra:* «El extraño peligro que me acecha este verano tiene nombre, creo yo — sin eufemismos — locura; y visto que el invierno pasado, en contra de toda previsión, he llegado a tener una verdadera y persistente *fiebre nerviosa* — ¡yo, que *nunca* había tenido fiebre! —, podría aún ocurrir lo que NUNCA he considerado *posible* que me pasara: que mi mente se trastorne. A lo largo de todo un año me he visto azuzado a una clase de sentimientos que he conjurado con mis mejores fuerzas, y que, en líneas generales, creía realmente haber conseguido dominar: sentimientos de venganza y *ressentiment*. — Mis impulsos y mis intenciones se han confundido con ello y se han hecho laberínticos: de modo que no sé *cómo* salir de ellos», § 457. *A Heinrich Köselitz en Venecia,* Sils-Maria, 26 de agosto de 1883.

246 § 406. *A Heinrich Köselitz en Venecia,* Génova, 23 de abril de 1883. Thomas Hyde, en su *Historia religionis veterum persarum eorumque magorum* (Theatro Sheldoniano, Oxford 1700, cap. 24, p. 309), remite Zaratustra a *Zar-dusht,* compuesto de *zar* (oro) y de *dust* (reino). Por su parte, A. H. Anquetil-Duperron, en su traducción del *Zend-Avesta* (*Le Zend-Avesta,* N. M. Tilliard, París 1771, vol. I, p. 387) lo hace provenir de *Zereth-oschtro*, compuesto de las palabras zéndicas *zer* (oro) y

taschtre (nombre de astro). Véase al respecto, Abate Lorenzo Hervás, *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas, y numeración, división, y clases de estas según la diversidad de sus idiomas y dialectos,* Imprenta Real Arbitrio de Beneficencia, Madrid 1801, vol. II, tratado II, cap. VIII, pp. 367-368. Hay que añadir que la palabra griega para Zaratustra, Ζωροάστηρς, (*Zoroastres*), parece estar compuesta por Ζωρός (puro) y άστήρ (estrella).

247 En los tiempos de Basilea, le escribió a Rohde al respecto: «Hace bien poco viví gracias al *Prometeo desencadenado* una jornada verdaderamente sublime: si el poeta no es un auténtico "genio" yo ya no sé quién puede serlo: todo es maravilloso y para mí es como si me encontrara con mi propio yo potenciado y transfigurado [*erhöhten und verhimmlischten*]. Me inclino humildemente ante quien es capaz de experimentar [*erleben*] algo así y expresarlo», § 656. *A Erwin Rohde en Zúrich,* Rosenlauibad, 28 de agosto de 1877.

248 Mientras está corrigiendo las pruebas del Libro II del *Zaratustra,* le confesará a Peter Gast: «En detalle contiene una cantidad increíble de cosas vividas y padecidas personalmente, que sólo son comprensibles para mí, — incluso algunas páginas me han parecido casi *sangrientas*. Por lo demás, me sigue resultando un enigma», § 460. *A Heinrich Köselitz en Venecia,* Sils-Maria, finales de agosto de 1883.

249 La primera traducción al inglés del *Zaratustra*, la de Alexander Tille (MacMillan and Co, Norwood, EE.UU. 1896) traduce el término por *Beyond-Man;* y años más tarde, Thomas Common (The Modern Library, Nueva York 1905) lo traducirá directamente por *Superman,* siguiendo el ejemplo de George Bernard Shaw, en *Man and Superman, A Comedy and a Philosophy* (Archibald Constable, Londres 1903). Será finalmente Walter Kaufmann quien imponga en su traducción (Viking Penguin, Nueva York 1954) el término *Overman.* Para una discusión de las razones de esta decisión, véase W. Kaufmann, *The portable Nietzsche* (The Viking Press, Nueva York 1954), pp. 115-116.

250 F. Nietzsche*, Ainsi parlait Zarathoustra,* traducción de G.-A. Goldschmidt, Le livre de poche, París 1983, p. 78, nota.

251 M. Montinari, *Che cosa ha* veramente *detto Nietzsche*, Ubaldini, Roma 1975, pp. 96-97. Para su primera afirmación, Montinari se apoya en la siguiente anotación de Nietzsche: «No quiero la vida de nuevo. ¿Cómo la soporté? Creando. ¿*Qué* es lo que me hace soportar esta perspectiva? La visión del superhombre, que *dice sí a la vida*. Yo mismo he intentado afirmarla — ¡ay!», *Fragmentos póstumos,* Noviembre de 1882-Febrero de 1883, 4 |81|. Las palabras de Nietzsche entrecomilladas en la cita remiten a una carta dirigida a Overbeck, en la que escribe: «Si no consigo inventar el artificio de los alquimistas para transformar este fango en *oro*, estoy perdido. — ¡¡¡Aquí tengo la oportunidad *más bella* para demostrar que, para mí, "toda vivencia es útil, todo día sagrado y todo ser humano divino"!!!», § 365. *A Franz Overbeck en Basilea,* Rapallo, 25 de diciembre de 1882.

252 Las referencias son, respectivamente: § 357. *A Malwida von Meysenbug en Roma,* Rapallo, mediados de diciembre de 1882. § 339. *A Paul Rée en Berlín,* Génova, primeros de diciembre de 1882. § 366. *A Franz Overbeck en Basilea,* Rapallo, 31 de diciembre de 1882. Sin duda, le debemos a los últimos cursos de M. Foucault en el Collège de France el que se haga posible modular el término *ascesis* no sólo en clave monacal o militar, como autodisciplina, sino también en clave republicana, como gobierno de uno mismo, que encuentra además un empleo en español absolutamente ejemplar en enunciados como «para mi gobierno», y semejantes.

253 Un día antes le ha advertido por carta del tipo de manuscrito que le envía, en estos términos: «Se trata de una "composición poética", o de un quinto "evangelio", o quizá sea algo para lo que no existe aún una definición: es mi obra comparativamente más seria y *también* más alegre, y accesible a cualquiera», § 375. *A Ernst Schmeitzner en Chemnitz,* Rapallo, 13 de febrero de 1883.

254 § 381. *A Heinrich Köselitz en Venecia,* Rapallo, 19 de febrero de 1883.

255 § 384. *A Franz Overbeck en Basilea,* Rapallo, 22 de febrero de 1883.

256 § 405. *A Heinrich Köselitz en Venecia,* Génova, 21 de abril de 1883.

257 En su apostilla de 1980 a «Nietzsche e Wagner cent'anni fa», M. Montinari anuncia el descubrimiento de una carta de Nietzsche a Malwida von Meysenburg que viene a dar al traste con la hipótesis que vincula la ofensa mortal con las murmuraciones wagnerianas (defendida entre otros por Martin Gregor-Dellin y Curt Paul Janz, autores de las biografías canónicas de Wagner y de Nietzsche respectivamente). La carta de Malwida (por las mismas fechas que la carta a Overbeck), dice lo siguiente: «Wagner me ha ofendido *mortalmente* — ¡quiero que usted lo sepa! — su lento retorno a rastras al cristianismo y a la Iglesia lo he sentido como un insulto personal: toda mi juventud con sus aspiraciones me parecía contaminada, porque había rendido homenaje a un espíritu capaz de *este* paso», § 382. *A Malwida von Meysenbug en Roma,* Rapallo, 21 de febrero de 1883.

258 *Fragmentos póstumos,* Otoño de 1887, 9 [115] y 10 [95], respectivamente.

259 § 1242a. *A Cosima Wagner en Bayreuth,* Turín, probablemente el 3 de enero de 1889.

260 § 380. *A Cosima Wagner en Bayreuth,* Rapallo, mediados de febrero de 1883. Pocos días más tarde le anotará en postdata a Malwida: «Le he escrito a Cosima. ¿Lo aprueba?», 382. *A Malwida von Meysenbug en Roma,* Rapallo, 21 de febrero de 1883.

261 Pero el término nihilismo no tiene cabida en el texto, no comparece. No se corresponde con el nivel de lenguaje que el proyecto del *Zaratustra* reclama, aunque lo está poniendo a prueba aquí, en los más diversos contextos, para calibrar sus prestaciones. Pero reserva para más adelante el presentarlo por su nombre, como concepto, limitándose en el *Zaratustra* a darle concepción. A pesar de ello nos permitiremos el anacronismo de continuar usando el término en el relato que sigue, a modo de abreviatura.

262 Libro I, «Del leer y el escribir». Se recordará que *Schwere* se deja traducir tanto por «pesadez», como por «gravedad», la fuerza que «hace caer a todas las cosas».

263 Recuérdese lo dicho a propósito de *Aurora*, § 9.

264 De esta superación de sí mismo le ha dado a Lou Salomé, hace menos de un año, una formulación limpia y expeditiva que la convierte en tarea poco menos que interminable, confiriéndole así un uso eminentemente regulativo. «En fin, mi querida Lou, el antiguo, profundo y cordial ruego: *¡llegue a ser lo que es!* Al principio nos cuesta trabajo emanciparnos de nuestras *cadenas,* ¡y al final también tenemos que emanciparnos de esta emancipación! Cada uno de nosotros, aunque de maneras distintas, tiene que elaborar esta *enfermedad de las cadenas,* también después de haberlas roto», § 293. *A Lou von Salomé en Stibbe,* Naumburg, finales de agosto de 1882. En *El caminante y su sombra,* § 350, se encuentra una primera formulación de esta *enfermedad de las*

cadenas de cuya superación depende, se nos dice, «el primer magno objetivo: la separación del hombre de los animales».

265 A finales de agosto, Nietzsche le comunica a Peter Gast un primer indicio de la recepción de su *Zaratustra:* «La primera recensión del primer *Zaratustra,* que me ha sido enviada (es obra de un cristiano antisemita y, cosa singular, ha sido escrita en la cárcel), me infunde valor, en la medida en que, también aquí, lo que ha sido captado inmediatamente con claridad y perspicacia es *el lado popular de mi posición,* justamente mi posición frente al cristianismo, que es lo único que puede entenderse de mí. "*Aut Christus, aut Zaratustra!*". O, por decirlo sin rodeos: se trata ni más ni menos que del Anticristo [*Antichrist*] prometido de antiguo — esto es lo que sienten los lectores. Llegado a este punto, se convoca solemnemente a todos los defensores "de nuestra doctrina del salvador del mundo" (¡¡"ceñíos la espada del espíritu santo"!!) contra Zaratustra; y luego se dice ahí: "Subyugadlo, porque así será de los vuestros y os será fiel, porque en él no hay mentira; pero si él os subyuga a vosotros, *habréis perdido vuestra fe:* ¡ésta es la pena que os impone el vencedor!"», § 457. *A Heinrich Köselitz en Venecia,* Sils-Maria, 26 de agosto de 1883. El mismo día le escribirá a Overbeck en términos muy parecidos: «Te adjunto la carta, junto a la primera manifestación pública sobre el *Zaratustra;* es singular que haya sido escrita en prisión. Me agrada ver cómo este primer lector ha advertido ya de lo que se trata: del "Anticristo" [*Antichrist*] prometido desde hace tiempo. Desde Voltaire nunca se había visto un *atentado* parecido contra el cristianismo — y, a decir verdad, ni siquiera Voltaire tenía idea de que se lo pudiese atacar ASÍ», § 458. *A Franz Overbeck en Steinach am Brenner,* Sils-Maria, 26 de agosto de 1883.

266 *Fragmentos póstumos,* Verano-Otoño de 1883, 3 [1-296]. Corresponde al cuaderno que reúne numeradas 445 sentencias bajo el título, *En alta mar, Un libro de sentencias*. La sentencia citada debería leerse en estrecha sintonía con el decálogo del estilo (el que Nietzsche escribió para Lou Salomé en el cuaderno de Tautenburg) referido anteriormente.

267 § 490. *A Erwin Rohde en Tubinga,* Niza, 22 de febrero de 1884.

268 G. Colli, *Scritti su Nietzsche,* pp. 110-111.

269 § 399. *A Ernst Schmeitzner en Chemnitz,* Génova, 2 de abril de 1883.

270 § 428. *A Heinrich Köselitz en Venecia,* Sils-Maria, 1 de julio de 1883.

271 § 433. *A Heinrich Köselitz en Venecia,* Sils-Maria, 13 de julio de 1883.

272 Véase en *Ecce homo* («Así habló Zaratustra», § 7-8), el comentario que hace de este poema: «Nada igual se ha compuesto nunca, ni sentido nunca, ni *sufrido* nunca: así sufre un dios, un Dioniso. La respuesta a este ditirambo del aislamiento solar en la luz sería Ariadna... ¡Quién sabe, excepto yo, qué es Ariadna! De todos estos enigmas nadie tuvo hasta ahora la solución, dudo que alguien viera siquiera aquí nunca enigmas. — Zaratustra define en una ocasión su tarea — es también la mía — con tal rigor que no podemos equivocarnos sobre el sentido: dice sí hasta llegar a la justificación, hasta llegar incluso a la redención de todo lo pasado».

273 § 373. *A Franz Overbeck en Basilea,* Rapallo, 9 de febrero de 1883.

274 «Desde luego, no vivir en Alemania y *lejos* de mis parientes es tan esencial para mí como la tortura del comer poco», le escribe, § 470. *A Franz Overbeck en Basilea,* Génova, 27 de octubre de

1883.

275 § 604. *A Franziska Nietzsche en Naumburg,* Venecia, finales de mayo de 1885.

276 460. *A Heinrich Köselitz en Venecia,* Sils-Maria, finales de agosto de 1883. La calificación de *engendro* y su disgusto por el Zaratustra podría deberse a su carácter «accesible a cualquiera», tal como le escribía a su editor. A Overbeck le comentará cuando concluya su andadura con el *Zaratustra:* «Por lo que respecta a toda mi situación, no reconozco ya como amigo mío a nadie que no comprenda la enorme miseria de esta situación: que una persona que ha nacido para la actividad más rica y más abarcadora tenga que pasar de esta manera sus mejores años en estériles páramos: que un pensador como yo, que nunca podrá depositar lo mejor que tiene en libros, sino sólo en almas elegidas, esté obligado, con sus ojos dolientes y casi ciegos, a "hacer literatura" — ¡es todo tan loco! ¡tan duro!», § 660. *A Franz Overbeck en Basilea,* Niza, comienzos de enero de 1886.

277 § 461. *A Heinrich Köselitz en Venecia,* Sils-Maria, 3 de septiembre de 1883.

278 § 479. *A Ernst Schmeitzner en Chemnitz,* Niza, 18 de enero de 1884.

279 Antes de cerrar el parágrafo, Zaratustra les hará saber a sus oyentes que se oculta otro enigma dentro del enigma. Y es que el pastor, una vez pudo liberarse de la serpiente, era otro. «Ya no pastor, ya no hombre, — ¡un transfigurado, iluminado, que *reía*! ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como *él* rió! Oh hermanos míos, oí una risa que no era risa de hombre, — — y ahora me devora una sed, un anhelo que nunca se aplaca. Mi anhelo de esa risa me devora…». Evidentemente el nombre que le conviene a la negra serpiente es *nihilismo,* del mismo modo que la transfiguración y la risa son el resultado del *amor fati*.

280 «Oh Zaratustra, dijeron a esto los animales, todas las cosas mismas bailan para quienes piensan como nosotros: vienen y se tienden la mano, y ríen, y huyen — y vuelven. Todo va, todo vuelve; eternamente rueda la rueda del ser. Todo muere, todo vuelve a florecer, eternamente corre el año del ser. Todo se rompe, todo se recompone; eternamente se construye a sí misma la misma casa del ser. Todo se despide, todo vuelve a saludarse; eternamente permanece fiel a sí el anillo del ser. En cada instante comienza el ser; en torno a todo "aquí" gira la esfera "allá". El centro está en todas partes. Curvo es el sendero de la eternidad.»

281 «"Eternamente retorna él, el hombre del que tú estás cansado, el hombre pequeño" — así bostezaba mi tristeza y arrastraba el pie y no podía adormecerse… "¡Ay, el hombre retorna eternamente! ¡El hombre pequeño retorna eternamente!".»

282 Es forzoso recordar aquí las palabras con las que concluía la anotación en la que Nietzsche da cuenta de la revelación del eterno retorno, en Surlei a 6.000 pies sobre el nivel del mar: «¿Qué hacemos con el resto de nuestra vida — nosotros los que hemos pasado su mayor parte en la más esencial ignorancia? *Nos dedicamos a enseñar esta doctrina* — es el medio más eficaz para *asimilarla* nosotros mismos. Nuestra especie de felicidad como maestros de la más grande doctrina». *Fragmentos póstumos*, Primavera-Otoño de 1881, 11 [141]; véase, *infra,* «Cantor, caballero y espíritu libre» § 18; pp. 228-233.

283 En su edición del *Zaratustra* (Alianza Editorial, Madrid 2017, p. 546, nota 425), Andres Sánchez Pascual apunta: «Otro título anotado por Nietzsche en sus manuscritos para este apartado era el de

Ariadna, al que correspondía más adelante otro apartado titulado *Dioniso* (que ahora es *Los siete sellos*)».

284 § 488. *A Franz Overbeck en Basilea,* Niza, 12 de febrero de 1884.

285 § 572. *A Carl von Gersdorff en Ostrichen,* Niza, 12 de febrero. de 1885.

286 § 580. *A Heinrich Köselitz en Venecia,* Niza, 14 de marzo de 1885.

287 § 602. *A Elisabeth Nietzsche en Naumburg,* Venecia, 20 de mayo de 1885.

288 En el Libro II, «De los sublimes».

289 Años más tarde anotará esta precisión al respecto: «El hombre es el *animal monstruoso* [*Unthier*] y el *superanimal* [*Überthier*]; el hombre superior [*höhere Mensch*] es el hombre monstruoso [*Unmensch*] y el superhombre [*Übermenschen*]; van así juntos. Con cada crecimiento del hombre en grandeza y en altura crece también en profundidad y en lo terrible: no se debe querer una cosa sin la otra — o más bien: cuanto más fundamentalmente se quiere una cosa, tanto más fundamentalmente se alcanza precisamente la otra», *Fragmentos póstumos,* Otoño de 1887, 9 [154].

290 Zaratustra explicitará ahora la indicación que diera al final del Libro III, según la cual el placer sería la vara de medir que permitiría entender el sentido que hay que dar a la palabra *eternidad:* «¿Habéis dicho sí alguna vez a *un solo* placer? Oh amigos míos, entonces dijisteis sí también a *todo* dolor. Todas las cosas están encadenadas, trabadas, enamoradas, — — ¿habéis querido en alguna ocasión dos veces *una sola* vez, habéis dicho en alguna ocasión "¡tú me agradas, felicidad! ¡Sus! ¡Instante!" ¡Entonces quisisteis que *todo* vuelva! — todo de nuevo, todo eterno, todo encadenado, trabado, enamorado, oh, entonces *amasteis* el mundo, — — vosotros eternos, amadlo eternamente y para siempre: y también al dolor decidle: ¡pasa, pero vuelve! *Pues todo placer quiere — ¡eternidad!*».

291 F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra,* edición de Giangiorgio Pasqualotto, Rizzoli, Milán 1985, pp. 375-376.

292 § 665. *A Hermann Credner en Leipzig,* Niza, finales de enero de 1886.

Todos los nombres de la historia (1886-1890)

1

Una vez cerrado el *Zaratustra,* después de una aventura intelectual tan singular, la primera cuestión que se impone es saber dónde se encuentra Nietzsche ahora, dónde está. Si para tratar de esclarecerla preguntáramos por el sentido que tuvo para Nietzsche estar escribiendo y, luego, haber escrito aquella obra, contamos con muchos testimonios suyos, bastante variados, y sin duda sería posible cargar el acento en uno u otro aspecto y hacerlo el dominante. Así, el *Zaratustra* se puede entender como un paréntesis en su deriva reflexiva de espíritu libre. Y, en cierto modo, lo es. La obra que publicará a continuación, *Más allá del bien y del mal,* enlaza directa y físicamente (numerosas anotaciones y esbozos comparten los mismos cuadernos) con *La gaya ciencia,* incluso con *Aurora* (de hecho, le habla del manuscrito a un editor como «segundo tomo de *Aurora*»)[293], y con los póstumos de la época correspondiente. Pero también es un regalo que se hace a sí mismo, el regalo de una representación: la dramatización pormenorizada de la revelación de Surlei con las maneras de algo contado a los niños, como un homenaje al aspecto extático de la transfiguración, tal que un niño jugando; pero donde se trata a la vez de visualizar las posibilidades que se abren ante el desafío del instante, inaugurado por la muerte de Dios. Y además es un exorcismo de todos sus demonios también. En el *Zaratustra* los hará comparecer uno a uno y los dejará expuestos y listos para ponerle un nombre específico al peligro que cada uno de ellos conlleva; una tarea que comenzará a pasar a limpio en *Más allá del bien y del mal*.

Y es cierto que sería igualmente posible cargar el acento en el carácter accesible del texto, en la viva conciencia que Nietzsche tiene de que se trata

de algo que podría hacerle popular… Porque en su correspondencia o en sus notas habla a veces en este sentido, incluso insiste en ocasiones sobre el componente divertido que tiene su *Zaratustra,* una fábula terrible, pero amable; que le hizo reír mucho también, y le llevó a santificar la risa… Aunque a la vez se queja de estar «haciendo literatura» cuando debería estar haciendo otra cosa, cuando debería estar llevando otra vida de pensamiento. No se trata en realidad de explicaciones incompatibles, son aspectos que coexisten; y todos ellos, y seguro que algunos más, le dieron su forma finalmente a lo que resultó ser *Así habló Zaratustra*.

En el balance retrospectivo que lleva a cabo en *Ecce homo* («Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro», § 1), sólo tres años después, establece la cuestión en estos términos: «La tarea de los años siguientes estaba ya trazada de la manera más rigurosa posible. Después de haber quedado resuelta la parte de mi tarea que dice sí le llegaba el turno a la otra mitad, que dice no, *que hace no:* la transvaloración misma de los valores anteriores, la gran guerra, el conjuro de un día de la decisión. Aquí está incluida la lenta mirada alrededor en busca de seres afines, de seres que desde una situación fuerte me ofrecieran la mano *para aniquilar.* A partir de ese momento todos mis escritos son anzuelos: ¿entenderé yo acaso de pescar con anzuelo mejor que nadie? Si nada ha *picado,* no es mía la culpa. *Faltaban* los peces...».

2

Una vez cerrado el libro, lo que cuenta es algo que ha quedado en un segundo plano hasta ahora, por detrás de la atención que exigía el *Zaratustra*. Y es que, en realidad, el *Zaratustra* no interrumpe efectivamente el curso de reflexión iniciado al abandonar la docencia, y del que existen anticipaciones importantes en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y textos afines, y en partes y aspectos de las *Intempestivas*[294]. Es más, Nietzsche está a punto de completar el proceso de *asimilación* de su propio itinerario reflexivo; está convencido de que se acerca a un punto de inflexión, desde el que le va a ser posible pensar, a la

vez y sobre un mismo plano, todo lo que ha pensado desde que diera sus primeros pasos como espíritu libre. Esta inminencia se presiente cada vez más conforme avanza su trabajo con el *Zaratustra,* hasta hacerse finalmente del todo explícita, como programa incluso; según le cuenta a Overbeck, por ejemplo: «Si este verano voy a Sils-Maria, me dedicaré a una revisión de mis *metaphysica* y de mis ideas sobre la teoría del conocimiento. Ahora tengo que adentrarme poco a poco en una serie de disciplinas, porque he decidido emplear los próximos cinco años en la reelaboración [*Ausarbeitung*] de mi "filosofía", para lo cual, con mi *Zaratustra*, he construido el vestíbulo»[295]. Reelaboración es la palabra empleada aquí, y la fórmula que usa para nombrar ese ejercicio será *La voluntad de poder;* este título es el imán que espera le permita acercar todo lo que ha pensado, para volver a pensarlo, si no de un modo sistemático, sí según un orden programático. Ése es el empeño en el que va a estar comprometido hasta el final de su vida lúcida, y del que forman parte todas sus obras publicadas a partir del *Zaratustra,* y también las que dejó listas para su publicación. La dirección del empeño no variará ni siquiera cuando el título mismo desaparezca de sus planes de reelaboración y se vea sustituido por el de *Transvaloración de todos los valores* [*Umwerthung aller Werthe*]; el título cae, pero para ceder su protagonismo a la fórmula que desde el verano de 1886 figuraba como subtítulo de *La voluntad de poder.*

Como es sabido, Nietzsche no llegará a componer la obra que debía llevar ese título, *La voluntad de poder,* aunque en sus cuadernos póstumos, a partir de 1885, figuran diversos planes y esquemas de la obra (se contabilizan alrededor de veinticinco en total), así como numerosos esbozos de redacción de algunas de sus partes. A su muerte, su hermana publicaría un año después, con ese título, una selección de las notas de sus cuadernos (de 1883 a 1888), ordenadas según uno de los esquemas diseñados por Nietzsche. La presunta obra se presentaba así como si realmente fuera el cumplimiento de la reelaboración final (es decir, con pretensiones de definitiva) del pensamiento nietzscheano, dotada además de un cierto aire de sistematicidad. Alcanzó rápidamente la consideración del gran público y, en cierto modo, también de la crítica, cuanto menos en la medida en que fue referencia obligada de la mayor parte de los estudios sobre la filosofía de

Nietzsche anteriores a 1980. Los actuales editores de la obra completa de Nietzsche, considerada hoy la edición crítica definitiva, Giorgio Colli y Mazzino Montinari, han desestimado este criterio por poco fiable si no abiertamente falseador, optando por la publicación de sus papeles póstumos en capas cronológicas; con lo que desaparece la pretendida «obra» de Nietzsche que llevaba por título *La voluntad de poder*[296].

3

Las primeras indicaciones explícitamente programáticas sobre *La voluntad de poder* se encuentran en sus cuadernos de agosto-septiembre de 1885. En la primera ocasión, se trata de un croquis de la portada del texto, como suele ser habitual en Nietzsche cuando planea la recopilación en forma de libro de alguna de las derivas reflexivas que recorren sus cuadernos: «La voluntad de poder. Ensayo de una nueva interpretación de todo acontecer»[297]. En otro cuaderno del mismo verano, repite título y subtítulo, esta vez con una escueta primera indicación de su desarrollo: «(Prólogo: sobre la amenazante "falta de sentido". Problema del pesimismo.) Lógica, Física, Moral, Arte, Política»[298]. Como deja indicado el subtítulo mismo, el problema central de *La voluntad de poder* todavía no es la transvaloración sino un paso previo, la interpretación, e igualmente, el gran obstáculo es el pesimismo y no el nihilismo.

Suele destacarse que el concepto de nihilismo es una conquista tardía en Nietzsche, bien al contrario que la noción de pesimismo, que viene de antiguo; desde los tiempos de estudiante ocupa un lugar muy preciso en su ideario personal, fuertemente asociado con el nombre de Schopenhauer. El nihilismo, en cambio, aparece un buen día como de la nada; antes hay a lo sumo alguna resonancia lejana que evoca la doctrina de los nihilistas rusos, y nada más. Ni siquiera cuando pensó en los filósofos de la época trágica hubo el más mínimo atisbo; por lo visto, el no-ser de Parménides y los eléatas no guardaba ninguna relación con este *nihil* que parece descubrir ahora. Y sin embargo, es seguro que Nietzsche lleva un buen tiempo dándole vueltas en silencio antes de que haga su aparición. Hay un indicio

que es bien favorable a esta hipótesis, la primera vez que usa el término de modo relevante lo hace en el marco de uno de sus muchos planes, guiones o programas: un listado de frases breves a modo de títulos, como ideas-fuerza, mnemotécnicamente cargadas; que figuran ahí para evocar algo en lo que ya se ha pensado lo suficiente como para que mediante esa fórmula pueda restituirse como pensamiento. Está anotada en un programa de 1882, que lleva por título *La moral de los elegidos o la libre moral.* Y el listado es el siguiente: «NOSOTROS COMO LOS CONSERVADORES DE LA VIDA. Inevitable que surjan el desprecio y el odio a la vida. Budismo. La fuerza de acción europea conducirá al suicidio en masa. A este respecto: mi teoría del retorno como la carga más espantosa e insoportable. Si no nos conservamos nosotros mismos, todo acabará. *Conservarnos mediante una organización.* LOS AMIGOS DE LA VIDA. El nihilismo como pequeño preludio. Imposibilidad de la filosofía. Del mismo modo en que el budismo vuelve improductivos y *buenos,* así también Europa, bajo su influencia, se volverá — *¡cansada! ...*»[299]. El cuaderno corresponde al tiempo de las últimas notas de *La gaya ciencia* y primeras del *Zaratustra,* en esa zona de vecindad indiscernible; también ha estado leyendo sobre Buda por entonces (parece evidente que la noción comienza a cuajar a través del budismo). Lo curioso del caso es que no vuelve a usar la noción en años, y sin embargo, se lee habitualmente el *Zaratustra* como la historia del pugilato entre el nihilismo reactivo y el nihilismo activo; la lucha del animal de carga, el de la risa falsa, contra el león que quiere ser niño; pero se trata de un efecto de lectura solamente, la noción no aparece. Habrá que esperar hasta 1885 para que reaparezca, y lo hace emparejada con el pesimismo; escribe entonces: «Un modo de pensar, una doctrina pesimistas, un nihilismo extático puede en determinadas circunstancias ser imprescindible para el filósofo». Y en un ejercicio de nihilismo activo, añade: «Para el retraso y el hundimiento de pueblos y razas, un modo de pensar pesimista, una religión de la negación y de la huida del mundo, una desensualización extática y un afeamiento de la vida»[300]. Las dos nociones están emparejadas, pero con matices, la una es una doctrina, un modo de pensar; la otra es una religión… Y siguen emparejadas en las notas que toma en agosto, también en defensa del nihilismo activo (que ahora se presenta como un filosofar con el martillo):

«En manos del más fuerte todo tipo de pesimismo y nihilismo se convierte simplemente en un martillo y en un instrumento más con el que añadirse un nuevo par de alas»[301]. Aparecen como dos nociones distintas, pero que a los efectos es como si nombraran lo mismo. Y es que Nietzsche acaba de dibujar ahora un nuevo plan para *La voluntad de poder,* que introduce novedades importantes: ha cambiado el subtítulo, que ahora es *Tentativa de una transvaloración de todos los valores,* y su Libro I está dedicado a una exposición del nihilismo, «el peligro de los peligros»[302]. Está claro que la nueva noción de nihilismo ha acabado por desbancar de su lugar al pesimismo acuñado en su juventud, que ya no ocupa la posición de salida. Del mismo modo y a la vez que la cuestión deja de ser interpretar el mundo para pasar a ser la cuestión de la transvaloración; del mismo modo a como la vida no invita ya a la conservación sino a la superación, igualmente, la amenazante «falta de sentido» ya no es el «problema del pesimismo», sino el del nihilismo.

En el mismo cuaderno del verano de 1885 en el que está registrado el primer programa de *La voluntad de poder,* unas líneas más abajo parece recogerse ya esa tensión por tener que llamar pesimismo a lo que se barrunta que acaso debería llamarse abiertamente por su nombre, nihilismo. Dice allí: «*Para la introducción.* No es el pesimismo (una forma de hedonismo) el gran peligro, el cálculo de placer y displacer, y aunque quizá la vida humana comporte un exceso de sentimientos de displacer. ¡Sino *la falta de sentido* de todo acontecer! La interpretación moral ha caducado a la vez que la interpretación religiosa: ¡por supuesto, esto no lo saben ellos, los superficiales! Instintivamente se aferran con los dientes, cuanto más irreligiosos son, a las estimaciones de valor morales… Pero el auténtico gran temor es: *el mundo ya no tiene ningún sentido*. En qué medida con "Dios" ha caducado también la moral habida hasta ahora: se tenían mutuamente. Yo traigo ahora una nueva interpretación, una interpretación "inmoral", en relación con la cual nuestra moral precedente aparece como un caso especial. En términos populares: Dios está refutado, el demonio [*Teufel*] no»[303].

4

El 20 de julio de 1886, Nietzsche le escribe a Peter Gast lo siguiente: «Habrá sentido con frecuencia la dificultad de hablar (más aún: de encontrar el lugar *desde donde* podía hablar) que tenía esta vez, después del *Zaratustra:* pero ahora que el libro está delante de mí con bastante nitidez, me parece que he superado la dificultad con tanta astucia como valor. Para poder hablar de un "ideal" hay que crear una *distancia* y un sitio *inferior:* aquí vino muy bien en mi ayuda el tipo del "espíritu libre" preparado anteriormente...»[304]. El libro del que se trata es *Más allá del bien y del mal.*

Con *Más allá del bien y del mal,* Nietzsche parece regresar al estilo aforístico, como queriendo indicar claramente que da por cerrada la aventura del Zaratustra y que reanuda su tarea allí donde quedó con *La gaya ciencia.* Y ello es cierto incluso para el origen de buena parte del material, que nuevamente proviene de los cuadernos de notas no utilizados en sus dos textos anteriores. El propio Nietzsche así lo indica, en sus papeles póstumos: «Lo que está en su base, los pensamientos, primeras notas y esbozos de todo tipo, pertenece a mi pasado: a ese tiempo rico en enigmas en el que surgió *Así habló Zaratustra:* ya por esta simultaneidad debería proporcionar útiles indicaciones para la comprensión de esa obra difícilmente comprensible. Y también especialmente para comprender su génesis: que tiene su interés. En aquel entonces, este tipo de pensamientos me servían o bien para reponerme o bien para interrogarme y justificarme a mí mismo en medio de una empresa de una osadía y responsabilidad sin límites: ¡ojalá pueda usarse el libro nacido de ellos para un fin similar! O también como un sendero muy sinuoso que, sin notarlo, vuelve siempre a atraer hacia ese terreno peligroso y volcánico del que surgió el recién nombrado Evangelio de Zaratustra. Aunque ciertamente este "Preludio de una filosofía del futuro" no proporciona ni debe proporcionar un comentario a los discursos de Zaratustra, quizás sí dé una especie de glosario provisorio en el que en algún momento aparecen y son nombradas por su nombre las innovaciones conceptuales y valorativas más importantes de ese libro — un acontecimiento sin modelos, sin precedentes, sin comparación en toda la literatura»[305]. Pero esto será sólo parcialmente

cierto, su origen se encuentra ciertamente en el terreno volcánico del que surgió el *Zaratustra,* pero es más poderosa la corriente que lo lleva hacia la voluntad de poder, que *Más allá del bien y del mal* trata sin lugar a dudas de anunciar, como queda expresado claramente en su mismo subtítulo: *Preludio para una filosofía del porvenir.* O tal vez haga algo más que anunciar, en la medida en que un preludio no es exactamente lo mismo que un prefacio…

Podría tomarse como ilustración de ello un parágrafo de la sección segunda del libro, «El espíritu libre», donde no sólo queda señalado el protagonismo último que se atribuye a la voluntad de poder, sino que además se esboza el itinerario programático que permitiría establecer dicha noción como clave para la inteligibilidad del mundo. Dice allí: «Suponiendo que lo único que esté "dado" realmente sea nuestro mundo de apetitos y pasiones, suponiendo que nosotros no podamos descender o ascender a ninguna otra "realidad" más que justo a la realidad de nuestros instintos, — pues pensar es tan sólo un relacionarse esos instintos entre sí —: ¿no está permitido realizar el intento y hacer la pregunta de si eso dado no *basta* para comprender también, partiendo de lo idéntico a ello, el denominado mundo mecánico (o "material")? Quiero decir, concebir este mundo no como una ilusión, una "apariencia", una "representación" (en el sentido de Berkeley y Schopenhauer), sino como algo dotado de idéntico grado de realidad que el poseído por nuestros afectos, — como una forma más tosca del mundo de los afectos, en la cual está aún englobado en una poderosa unidad todo aquello que luego, en el proceso orgánico, se ramifica y se configura (y también, como es obvio, se atenúa y debilita —), como una especie de vida instintiva en la que todas las funciones orgánicas, la autorregulación, la asimilación, la alimentación, la secreción, el metabolismo, permanecen aún sintéticamente ligadas entre sí, — como una *forma previa* de la vida? — En última instancia, no es sólo que esté permitido hacer ese intento: es que, visto desde la conciencia del *método,* está mandado. No aceptar varias especies de causalidad mientras no se haya llevado hasta su límite extremo (— hasta el absurdo, dicho sea con permiso) el intento de bastarnos con una sola: he ahí una moral del método a la que hoy no es lícito sustraerse; — es algo que se sigue "de su definición", como

diría un matemático. En último término, la cuestión consiste en si nosotros reconocemos que la voluntad es realmente algo que *actúa,* en si nosotros creemos en la causalidad de la voluntad: si lo creemos — y en el fondo la creencia *en esto* es cabalmente nuestra creencia en la causalidad misma —, entonces *tenemos que* hacer el intento de considerar hipotéticamente que la causalidad de la voluntad es la única. La "voluntad", naturalmente, no puede actuar más que sobre la "voluntad" — y no sobre "materias" (no sobre "nervios", por ejemplo —): en suma, hay que atreverse a hacer la hipótesis de que, en todos aquellos lugares donde reconocemos que hay "efectos", una voluntad actúa sobre otra voluntad, — de que todo acontecer mecánico, en la medida en que en él actúa una fuerza, es precisamente una fuerza de la voluntad, un efecto de la voluntad. — Suponiendo, finalmente, que se consiguiese explicar nuestra vida instintiva entera como la ampliación y ramificación de *una única* forma básica de voluntad, — a saber, de la voluntad de poder, como dice *mi* tesis —; suponiendo que fuera posible reducir todas las funciones orgánicas a esa voluntad de poder, y que se encontrase en ella también la solución del problema de la procreación y nutrición — es *un único* problema —, entonces habríamos adquirido el derecho a definir inequívocamente *toda* fuerza agente como: *voluntad de poder*. El mundo visto desde dentro, el mundo definido y designado en su "carácter inteligible", — sería cabalmente "voluntad de poder" y nada más» («El espíritu libre», § 36).

Hay que añadir a lo dicho, una mención a la coloración especial que *Más allá del bien y del mal* parece introducir por vez primera en el curso de pensamiento del espíritu libre; como presintiendo el anuncio de que los tiempos de *activismo* del espíritu libre están a punto de acabar, que ha llegado la hora de la *gran política*. Parece legítimo conjeturar que la noción surge *necesariamente* del encuentro, o del choque si se prefiere, entre la noción de espíritu libre y la noción de voluntad de poder. Una anotación en los papeles póstumos de cuando trabajaba en este texto arroja alguna luz al respecto; parece señalar, en esa corriente de la voluntad de poder que le lleva, un punto de tránsito específico que va del espíritu libre a la gran política. La anotación lleva el título de «Prólogo», sin más explicaciones, y dice lo siguiente: «Partiendo de una representación de la vida (que no es un

querer-conservarse sino un querer-crecer), he lanzado una mirada sobre los instintos fundamentales de nuestro movimiento político, espiritual y social en Europa. ¿De qué he dado quizás una idea? 1) de que detrás de las diferencias más básicas entre las filosofías hay una cierta igualdad de confesión: la guía inconsciente por parte de *propósitos morales ocultos,* más claramente, *por parte de ideales populares;* — que por consiguiente el problema moral es más radical que el de la teoría del conocimiento; 2) de que es necesario invertir de una vez la mirada para sacar a la luz el *prejuicio de la moral* y todos los ideales populares: para lo que se pueden utilizar todo género de "espíritus libres" — es decir inmorales; 3) de que el cristianismo, como ideal plebeyo, termina por perjudicar con su moral a los tipos más viriles, de índole más fuerte y superior, y favorece un hombre de género gregario: de que es una preparación del modo de pensar democrático; 4) de que la ciencia progresa en alianza con el movimiento igualitario, de que es democracia, de que todas las virtudes de los doctos rechazan la *jerarquía;* 5) de que la Europa democrática tiende sólo a una sublime cría de la esclavitud que tendrá que ser comandada por una raza fuerte para soportarse a sí misma; 6) de que una aristocracia sólo surge bajo una presión dura y prolongada (dominio sobre la tierra)»[306].

5

Más allá del bien y del mal es un libro complejo, y conocer la procedencia de los nueve textos que lo componen dificulta todavía más el hacerse una idea unitaria del texto. El detalle de su prosa está a medio camino entre el aforismo y el tratado, y en este sentido, los tratados que componen su siguiente libro, *La genealogía de la moral,* se han entendido como una suerte de prolongación natural. El gesto con el que el libro se abre es claro, es el gesto del avanzar "más allá", que es el mismísimo ἐπέκεινα platónico[307], si se quiere, pero que si allí indica una trascendencia, aquí, en un mundo plenamente inmanente, no puede señalar sino la transgresión, esto es, la transvaloración misma. Y su agresividad se dirige en primer lugar contra todo dogmatismo, por su ignorancia de que el perspectivismo es la

«condición fundamental de toda vida» (Prólogo), por su cobardía ante los valores también, por ser incapaz de moverlos de donde siempre han estado… «La creencia básica de los metafísicos es la *creencia en las antítesis de los valores.* Ni siquiera a los más previsores entre ellos se les ocurrió dudar ya aquí en el umbral, donde más necesario era hacerlo, sin embargo: aun cuando se habían jurado *de omnibus dubitandum*. Pues, en efecto, es lícito poner en duda, en primer término, que existan en absoluto antítesis, y, en segundo término, que esas populares valoraciones y antítesis de valores sobre las cuales han impreso los metafísicos su sello sean algo más que estimaciones superficiales, sean algo más que perspectivas provisionales y, además, acaso, perspectivas tomadas desde un ángulo, de abajo arriba, perspectivas de rana, por así decirlo, para tomar prestada una expresión corriente entre los pintores. Pese a todo el valor que acaso corresponda a lo verdadero, a lo veraz, a lo desinteresado: sería posible que a la apariencia, a la voluntad de engaño, al egoísmo y a la concupiscencia hubiera que atribuirles un valor más elevado o más fundamental para toda vida. Sería incluso posible que *lo que* constituye el valor de aquellas cosas buenas y veneradas consistiese precisamente en el hecho de hallarse emparentadas, vinculadas, entreveradas de manera capciosa con estas cosas malas, aparentemente antitéticas, y quizá en ser idénticas esencialmente a ellas. ¡Quizá! — ¡Mas quién quiere preocuparse de tales peligrosos "quizás"! Hay que aguardar para ello a la llegada de un nuevo género de filósofos, de filósofos que tengan gustos e inclinaciones diferentes y opuestos a los tenidos hasta ahora, — filósofos del peligroso "quizá", en todos los sentidos de esta palabra. — Y hablando con toda seriedad: yo veo surgir en el horizonte a esos nuevos filósofos» («De los prejuicios de los filósofos», § 2).

Ésta es la tesitura con la que arranca el libro, su tenor específico; es el modo de acercarse al lector también. En su estructura, el paralelismo con las nueve partes de *Humano, demasiado humano,* resulta chocante, como señalando la sombra constante que este texto arroja sobre las páginas de ahora. La sección quinta, «Para la historia natural de la moral», parece calcar el título de la segunda parte de *Humano, demasiado humano,* «A propósito de la historia de los sentimientos morales»; y del mismo modo, la

sección tercera, «El ser religioso» se correspondería con la tercera parte de *Humano…*, «La vida religiosa». En cuanto a la sección segunda, «El espíritu libre», no puede leerse sin que se imponga la familiaridad con el ajuste de cuentas que lleva a cabo sobre tal noción en el nuevo prefacio que le va a dedicar a *Humano, demasiado humano,* en la reedición que está preparando por esas fechas. Incluso el poema que cerrará *Más allá del bien y del mal,* «Aus hohen Bergen. Nachgesang» («Entre altas montañas. Epodo»), encontrará también su eco en *Humano, demasiado humano,* a cuyo volumen I le añadirá un poema final en la reedición de 1886: «Unter Freunden. Ein Nachspiel» («Entre amigos. Un postludio», original de marzo de 1882, reelaborado en 1884)[308].

Nietzsche no ha dejado de rumiar; la impresión que se extrae es ésta: que en continuidad traga y asimila lo que hay de pensamiento en su propio trabajo anterior, pero para volver a masticarlo de nuevo, en un nuevo proceso de asimilación, interminablemente. (Seguir alguno de estos procesos en casos concretos, temas o nociones, puede resultar iluminador; en las investigaciones sobre la obra de Nietzsche que publican los expertos es un recurso nada infrecuente. Y este libro en concreto es un campo bien abonado para ello.)

6

A mediados de septiembre, de regreso de Sils-Maria, Nietzsche le comunica a Peter Gast la grave decisión que ha tomado: «El próximo sábado, encuentro con el nuevo editor y heredero de Schmeitzner, el señor Erlecke: estoy preparado para una *nueva* edición de *Humano, demasiado humano*. Por lo demás, no "publicaré" nada más: a partir de ahora es para mí ir "contra el decoro". — Largo silencio; tampoco nuevas personas. Cuando sea necesario, hacer mejores, más finas, más completas [*besser, feiner, voller*] las cosas antiguas. Usted entenderá toda esta "moral"»[309].

Sin embargo, esta decisión suya de guardar silencio durante los próximos años no va finalmente a cumplirse; antes al contrario, Nietzsche entrará ahora en un período de frenético trabajo con el objetivo de «llevar

ese no a la práctica». Además, cuando finalmente pueda liberarse del grave obstáculo que su antiguo editor acabó significando para la difusión de su obra, la disponibilidad que se le abre brinda un acicate incuestionable a su trabajo. Así se lo comunicará a su hermana y su cuñado, un año después, a principios de septiembre de 1886. «Es como si se hubiera levantado un anatema de mis libros desde que se ha eliminado al paralizante y comprometedor Schmeitzner. En última instancia, lo que me interesa no es precisamente ser *leído* por estos alemanes actuales: tienen otra cosa en la cabeza y en las manos. Sólo quiero que *compren* mis libros, no para enriquecerme, sino exactamente para poder *imprimir* algo con total *independencia* de los editores y recuperar los costes de impresión. Eso estoy probando». Y añade, respecto de la reciente publicación de *Más allá del bien y del mal:* «Disculpad que no os he enviado aún el libro: pero, cuando estaba a punto de dar la orden, me pregunté primero si os daría alegría, — y he ahí que me pareció que no...»[310].

Fue finalmente su antiguo editor, Fritzsch, quien llegará a un acuerdo sobre el fondo de la obra de Nietzsche en posesión de Schmeitzner, al tiempo que se comprometía a publicar sus futuros libros. Con la posibilidad abierta de una republicación de la mayor parte de sus textos, la tarea de asimilación de su propio itinerario intelectual que había emprendido encontrará una proyección inesperada. Todo lo que había reflexionado sobre sus libros pasados, en tanto que libros ante todo, dejando por un momento de lado el detalle de sus disquisiciones concretas, todo ese trabajo de rumiado durante años se precipita de repente en una cadena de prefacios, cinco seguidos, dedicados a prácticamente todos sus libros anteriores, si se dejan de lado las *Intempestivas.* El resultado ofrece una colección de ejercicios tan meditados como de rápida ejecución, con un sorprendente juego de voces y un soporte fuertemente gestual que recuerda a menudo la voz del *Zaratustra,* y que acabará por estar muy cerca de la voz que habla en *Ecce homo,* como si en estos textos se fuera marcando un cierto devenir de la prosa de Nietzsche[311].

En pleno trabajo, Nietzsche escribe a Peter Gast interesándose por la situación editorial en la que se hallaban sus prólogos, y le deja caer de rondón una noticia, nueva de tres días. «Por favor, infórmeme aún *aquí* si

está en sus manos la redacción final del 2.º prólogo: asimismo si Fritzsch se ha decidido a configurar la autocrítica [a *El nacimiento de la tragedia*] *exactamente* igual que los prólogos. Me importa mucho. El *Bund,* de la pluma del redactor V. Widmann, tiene un fuerte artículo sobre mi libro, con el título de "El peligroso libro de Nietzsche". Juicio global, "esto es dinamita"»[312]. El mismo día, en carta a Deussen, acompañando el envío de su último libro, insiste en el tema: «Como signo de lo mucho que me gustaría volver a estar cerca de ti, me he permitido enviarte mi hijo más joven y malicioso… Se llama *Más allá del bien y del mal;* acabo de leer un artículo terriblemente serio sobre él con el título "Peligroso libro de Nietzsche" — desarrolla el tema "*esto* es dinamita"...»[313]. Y cuatro días más tarde, una carta a Malwida nos pone en conocimiento de ese artículo con algo más de detalle. Le dice allí: «Para terminar, le transcribo un par de líneas sobre mí que pueden leerse en el *Bund* (16 y 17 de septiembre). Título: *Peligroso libro de Nietzsche*. "Las provisiones de dinamita que se empleaban para la construcción del ferrocarril del Gotardo portaban una bandera negra de prevención que indicaba peligro de muerte. — Exactamente en ese sentido hablamos del nuevo libro del filósofo Nietzsche como de un libro *peligroso*. No ponemos en esta designación ningún rastro de crítica del autor y su obra, al igual que aquella bandera negra no pretendía criticar el explosivo. Aún menos podría ocurrírsenos entregar al solitario pensador, con la indicación de la peligrosidad de su libro, a los cuervos de los púlpitos y las cornejas de los altares. El explosivo espiritual, al igual que el material, puede servir para una obra muy útil; no es necesario que sea utilizado para fines criminales. Sólo que, allí donde se almacena un material así, está bien decir con claridad: '*Aquí hay dinamita*'»[314].

Que para Nietzsche fue motivo de orgullo el asunto de la dinamita, parece evidente. Sin duda, en esa parte de sí mismo que presumía de haber sido artillero, Nietzsche se sintió halagado. Y le resultaba muy útil también para el trabajo en el que andaba comprobar el calado que su discurso tenía sobre el lector. Le sorprendía sin embargo que su juego inmoralista se hubiera descubierto precisamente ahora, o al menos así lo parecía. A su madre le escribe quejándose por ello, y que no sabe de qué pueden asustarse ahora sus lectores; le dice: «Este poco de conocimiento respecto de mí ha

necesitado alrededor de 15 años; si se hubiera *comprendido* algo de mi primera obra, *El nacimiento de la tragedia,* hubieran podido ya entonces espantarse y persignarse del mismo modo»[315]. Nietzsche ve venir una ampliación del círculo de sus lectores, un cambio de nivel en la recepción de sus libros. Parece que esta vez sí su *Preludio* va a ser tomado como tal, como una colección de avances que anuncian la llegada de un cambio radical en el pensamiento. Se está comenzando a crear una expectativa al respecto, lo que no deja de provocarle un cierto temor. Así se lo explica a Overbeck: «Mi temor iba más bien en la dirección contraria, de que esta vez hubiera sido un poco demasiado claro y "me" hubiera traicionado demasiado pronto. Es evidente: en primer lugar tengo que dar una serie de premisas educativas hasta que haya criado mi propio lector, es decir, lectores que puedan ver mis problemas sin ser destruidos por ellos. Un artículo del doctor Widmann en el *Bund* (del 16 y 17 de septiembre, ¡léelo!) me suscitó la preocupación de que los ojos de todo tipo de policía [*aller Art Polizei*] se dirigieran a mí antes de tiempo; el título del artículo era "Peligroso libro de Nietzsche"»[316]. Teme por el futuro de su trabajo; teme por los lectores frágiles ante su prosa; teme que le quiten su pensión de la Universidad de Basilea[317]; le teme también a todo tipo de policía, e incluso a sus vecinos de Sils-Maria que, al parecer, comienzan a hacer comentarios tras haber descubierto que su convecino era un pensador tan peligroso como la dinamita[318].

Para saber en qué acaba quedando finalmente este asunto de la dinamita habrá que esperar muchos años, hasta después de su muerte, hasta que se publique *Ecce homo*. Allí, el capítulo que lleva por título «Por qué soy yo un destino» comienza reivindicándose a sí mismo precisamente según esa imagen: «Conozco mi suerte. Alguna vez irá unido a mi nombre el recuerdo de algo monstruoso, de una crisis como jamás la hubo antes en la Tierra, de la más profunda colisión de conciencias, de una decisión tomada, mediante un conjuro, contra todo lo que hasta este momento se ha creído, exigido, santificado. Yo no soy un hombre, soy dinamita. Y a pesar de todo esto, nada hay en mí de fundador de una religión; las religiones son asuntos de la plebe, yo siento la necesidad de lavarme las manos después de haber estado

en contacto con personas religiosas. No quiero “creyentes”, pienso que soy demasiado maligno para creer en mí mismo, no hablo jamás a las masas».

Por el momento, mientras todo esto sucede, Nietzsche continúa trabajando en sus nuevos prólogos.

7

Cuesta hacerse una idea precisa del tipo de aventura de pensamiento que significó para Nietzsche el ejercicio de poner prólogos nuevos a todos sus libros anteriores. Para el lector de hoy, son textos sueltos leídos en circunstancias siempre muy distintas, con ocasión de la lectura de diferentes libros. Tal vez fuera de alguna ayuda, desvincular por un momento los textos de sus libros respectivos y ponerlos en relación con los acontecimientos. En cierto modo, en el origen de todo está *Humano, demasiado humano*. A Nietzsche hace tiempo que le urge publicar juntos, en dos volúmenes, este texto y sus dos apéndices, *Opiniones y sentencias* y *El caminante y su sombra,* incluso duda si añadir o no una nueva colección de aforismos. En cuanto su nuevo editor se pone en marcha, Nietzsche procede en este sentido, y le envía el nuevo prefacio a principios de verano de 1886. El prólogo está fechado en Niza, en la primavera del mismo año. Fritzsch está preparando entretanto la edición de los tres libros del *Zaratustra* en un solo volumen. A finales de agosto Nietzsche insiste de nuevo, esta vez es el «Ensayo de autocrítica», prefacio a la nueva edición de *El nacimiento de la tragedia* (cuyo subtítulo pasará a ser ahora *Helenismo y pesimismo*). Nietzsche está en Sils-Maria por entonces, sigue fiel a la rutina de sus residencias, que van variando según las estaciones del año. Desde allí a principios de septiembre le enviará el nuevo prefacio para *Humano, demasiado humano II,* y a finales de mes se desplazará a Génova, instalándose cerca de Portofino, en Ruta Ligure. Allí trabaja unas semanas en los prefacios que faltan, para *Aurora* y *La gaya ciencia,* y a final de mes se retira a Niza para pasar el invierno. Allí le llegarán a final de mes los primeros ejemplares de sus libros reeditados, tanto los dos volúmenes de *Humano, demasiado humano* como *El nacimiento de la tragedia*. Pero en

aquellos momentos Nietzsche está atareado componiendo algunos aforismos para añadirlos a la reedición de *La gaya ciencia* y preparando una colección de poemas que amplia y reelabora sus «Idilios de Mesina», para publicarlo en apéndice. «Había aún muchas cosas que disponer y pensar para hacer que la nueva edición de mis escritos por parte de Fritzsch fuera lo más ventajosa posible para el editor. Ahora los escritos anteriores (hasta *Aurora*) están listos para distribuir y ya distribuidos, con bonitos vestiditos nuevos y provistos por mí de prólogos largos y poderosos. Ayer ya he dejado listos para imprimir los prólogos de *Aurora* y *La gaya ciencia;* el final de *La gaya ciencia* será un apéndice con el título "Canciones del Príncipe Vogelfrei". — Estos 5 prólogos quizás sean la mejor prosa que he escrito hasta ahora; desgraciadamente no tengo a mi disposición absolutamente *ningún* ejemplar para enviar»[319].

A finales de diciembre estará todo listo y enviado a su editor. Sigue un tiempo de relativa calma editorial, hasta el mes de febrero en el que van llegando las correcciones de pruebas de imprenta; sus graves dificultades visuales y su escrupulosa minuciosidad convierten el trabajo en interminable. Además Nietzsche decide añadir un quinto libro (40 nuevos aforismos) a *La gaya ciencia,* titulado «Nosotros los intrépidos», cuyo epígrafe cita las palabras que Henri, vizconde de Turenne, le dirigió a su caballo *(Carcasse)*, el 27 de julio de 1675, antes de entrar en combate, en la batalla de Salzbach: *«Carcasse, tu trembles? Tu tremblerais davantage, si tu savais où je te mène»* [¿Tiemblas, *Carcasse*? Temblarías mucho más si supieras adónde te llevo]. Por lo visto una bala de cañón acabó con la vida del vizconde a poco de comenzar la batalla. (Probablemente la anécdota le llegaría a Nietzsche a través de sus lecturas sobre Napoleón, quien fue muy admirador del vizconde, hasta el punto de hacer que sus restos fueran trasladados a los Inválidos.)

8

Las pruebas no estarán listas hasta el mes de mayo. Nietzsche lleva viajando desde abril; residirá sucesivamente en Cannobio, Zúrich, Chur, y

Lenz, antes de instalarse para pasar el verano en Sils-Maria. Entre las obras que Nietzsche está preparando para su publicación, se encuentra además una de sus más conocidas composiciones musicales, su *Himno a la vida* para coro mixto y orquesta (versión elaborada por Peter Gast), cuya melodía es de 1873-1874 y la letra reproduce una estrofa de la «Plegaria a la vida» de Lou Salomé. Y de nuevo, la casualidad querrá que sea por entonces, estando en Chur, cuando le llegue la noticia del compromiso de ésta con el Dr. Andreas, con quien acabará casándose; noticia que le lleva a caer en un profundo estado de depresión.

Se instala finalmente en Sils-Maria a mediados de junio, y al poco de llegar recibe ejemplares de las reediciones de su última entrega, *Aurora* y *La gaya ciencia,* con los que queda completa la serie. Su intención ahora es trabajar en un nuevo texto cuyo título iba a ser *La genealogía de la moral,* prolongación directa de *Más allá del bien y del mal,* que le sirve a la vez como una nueva cala en la problemática que ha circunscrito su proyecto de *La voluntad de poder*.

Entre los logros de la primavera que Nietzsche lleva entonces en su cuaderno, figura una anotación en la que cristaliza una larga práctica que lleva mucho tiempo ejercitando, el perspectivismo, que alcanza ahora su formulación canónica. Dice allí: «Contra el positivismo, que se queda en la cuestión "sólo hay hechos", yo diría, no, precisamente no hay hechos, sólo interpretaciones. No podemos constatar ningún *factum* "en sí": quizás sea un absurdo querer algo así. "Todo es subjetivo", decís vosotros: pero eso es ya *interpretación,* el "sujeto" no es algo dado sino una invención añadida [*Hinzu-Erdichtetes*], algo que se ha colocado detrás [*Dahinter-Gestecktes*] — ¿Es en última instancia necesario poner aún al intérprete detrás de la interpretación? Ya eso es invención [*Dichtung*], hipótesis. En la medida en que la palabra "conocimiento" tiene sentido, el mundo es cognoscible: pero es *interpretable* de otro modo [*aber sie ist anders* deutbar], no tiene un sentido detrás de sí, sino innumerables sentidos, "perspectivismo" [*Perspektivismus*]. Son nuestras necesidades [*Bedürfnisse*] *las que interpretan el mundo* [*die Welt auslegen*]: nuestros impulsos y sus pros y sus contras. Cada impulso es una especie de ansia de dominio, cada uno

tiene su perspectiva, que quisiera imponer como norma a todos los demás impulsos»[320].

Nada nuevo, si se quiere, lo que aquí se dice, por más rotunda que sea su afirmación. Ya en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* el insecto o el pájaro comparecían precisamente para recordar que «perciben muy otro mundo que el ser humano y que no tiene sentido preguntar cuál de las dos percepciones del mundo es más justa, toda vez que para resolver esta cuestión debiera aplicarse el criterio de *percepción justa* [*richtige Perception*]*,* es decir, un criterio *que no existe*»[321]. Y sin embargo, no es del todo así; su formulación de ahora sobrepasa sus reflexiones tempranas sobre la cuestión de la escala y el fenómeno, y también sus ejercicios de puesta en paralelo del mundo animal y el humano. La noción de perspectivismo propiamente dicha cuajará a partir del momento en que se establezca su vinculación con el entramado de impulsos que constituyen el sujeto de la percepción y del conocimiento. Es decir, a partir de que pase a formar parte de las manifestaciones de la voluntad de poder, hasta convertirse en el gesto que la vertebra y el ritmo que la escande: una sucesión continuada de ensayos de modificación de perspectivas, a todos los niveles, que han de acabar por converger en ese estallido final, el decisivo punto de no retorno que Nietzsche llama transvaloración de todos los valores. En una anotación de la siguiente primavera, establecerá su nexo con la voluntad de poder de modo concluyente: «Los físicos creen a su manera en un"mundo verdadero": una sistematización fija de átomos, igual para todos los seres, provista de movimientos necesarios, — de modo que para ellos el "mundo aparente" se reduce al lado, accesible a cada ser según su peculiar manera, del ser universal y universalmente necesario (accesible y también incluso preparado — convertido en "subjetivo"). Pero en esto ellos se equivocan: el átomo que suponen se ha obtenido siguiendo la lógica de ese perspectivismo de la conciencia [*Bewußtseins-Perspektivism*], — con lo cual el mismo átomo es también una ficción subjetiva [*subjektive Fiktion*]. Esta imagen del mundo que ellos esbozan no es esencialmente diferente en modo alguno de la imagen subjetiva del mundo [*Subjektiv-Weltbild*]: sólo está construida con sentidos desarrollados y controlados por el pensamiento [*weitergedachten Sinnen*], pero está construida por

completo con *nuestros* sentidos... Y, finalmente, ellos, sin saberlo, han dejado al margen algo en esa constelación: justamente el necesario perspectivismo, gracias al cual todo centro de fuerza [*Kraftcentrum*] — y no solamente el ser humano — construye el mundo entero restante a partir de sí mismo, es decir, lo mide, lo manipula, lo configura según su fuerza... Han olvidado incluir en el "ser verdadero" esta fuerza que *pone* perspectivas... [*diese Perspektiven*-setzende *Kraft*]. Dicho en el lenguaje escolar: el ser sujeto [*Subjekt-sein*]. Ellos opinan que esto ha sido "fruto del desarrollo", que se ha añadido posteriormente — Pero incluso el químico lo necesita: el *ser-específico* [*Spezifisch-Sein*], es, en efecto, actuar y reaccionar de tal y tal manera determinada, según los casos. *El perspectivismo es solamente una forma compleja de la especificidad.* Según mi representación, cada cuerpo específico aspira a dominar el espacio entero y a extender su fuerza (— su voluntad de poder:) y a repeler todo lo que se opone a su expansión. Pero tropieza constantemente con aspiraciones iguales de otros cuerpos y acaba arreglándose ("uniéndose") con aquellos que le son bastante afines: — así *conspiran entonces juntos para lograr el poder*. Y el proceso continúa...»[322].

9

Sabemos que Nietzsche ha llegado a Lenz el 8 de junio, para explorar sus posibilidades como residencia de verano en lugar de Sils-Maria. Y sabemos que finalmente desestimará esta opción y se dirigirá como cada año a Sils-Maria. Sin embargo, morará lo suficiente en Lenz como para alumbrar de una tacada un pequeño tratado que llevaba largo tiempo en gestación, de una relevancia extraordinaria. Allí, el 10 de junio de 1887, en Lenzer Heide, Nietzsche compone en su cuaderno de notas el tratado que lleva por título *El nihilismo europeo,* del que conviene no perderse demasiados detalles[323]. Comienza con la pregunta: «¿Qué *ventajas* ofrecía la hipótesis moral cristiana?». Y contesta que si el cristianismo pudo resultar ventajoso fue por el valor y el sentido que otorgaba a la existencia, pero sobre todo porque «asignaba al hombre un *saber* acerca de los valores absolutos y le daba así

un conocimiento adecuado precisamente para lo más importante, prevenía que el hombre se despreciara como hombre, que tomara partido contra la vida, que desesperara del conocer: era un *medio de conservación;* en suma: la moral era el mayor *antídoto* contra el *nihilismo* práctico y teórico» (§ 1). Así comienza su parlamento, merodeando alrededor de la escena de la muerte de Dios, preguntándose, ¿de qué nos protegía exactamente? Y exclamando casi al mismo tiempo: ¡pero ya no podemos seguir creyendo en esas viejas historias…! Y es que la propia moral cristiana proclamaba un principio de veracidad que acabó resultando un infortunio para sus intereses; el mundo que se proclamaba moderno comenzó a darle decididamente la espalda, pero dejando una pregunta abierta detrás de sí: ¿Queda el mundo moderno condenado entonces al nihilismo? La respuesta que da Nietzsche es en principio negativa, pero no sin poner condiciones. «El nihilismo aparece ahora *no* porque el displacer de la existencia sea mayor que antes, sino porque se desconfía de un "sentido" del mal, e incluso de la existencia. Ha sucumbido *una* interpretación; pero puesto que era considerada como *la* interpretación, parece como si no hubiera absolutamente ningún sentido en la existencia, como si todo fuera *en vano»* (§ 4). Efectivamente, el hombre moderno queda desprotegido frente al nihilismo, pero no está condenado a ello más que en la medida en que lleva a cabo razonamientos ilegítimos, en la medida en que prejuzga que no cabe ya una interpretación que dé valor y sentido a la existencia humana, que no puede haberla.

Que desaparezca el sentido quiere decir también que se carece de origen y de meta, de dirección por tanto, que la misma linealidad del tiempo deja de ser sentida como tal, y se va convirtiendo en una mecánica de la reiteración. «La *duración,* acompañada de un "en vano", sin meta ni fin, es el pensamiento más *paralizante,* en especial cuando además se comprende que uno está siendo burlado y sin embargo no tiene el poder de no dejarse burlar» (§ 5). El nihilismo queda enfocado de este modo en un detalle, en el sentimiento de estar viviendo una comedia sin desenlace, a consecuencia de la desaparición de la moral cristiana. Y en cierto modo, reconocemos este territorio y también el recorrido, porque lo hemos visitado antes siguiendo a Zaratustra, tanto la muerte de Dios como su peregrinaje espantando rebaños

de animales de carga. Ahora Nietzsche cree llegado el momento de la prueba, el instante del demonio que se llega con su tentación a nuestra soledad más solitaria: «Pensemos este pensamiento en su forma más terrible: la existencia, tal como es, sin sentido y sin meta, pero retornando inevitablemente, sin un *finale* en la nada: "el eterno retorno"» (§ 6). La serpiente se ha introducido en la garganta del pastor y amenaza con ahogarle, es imposible arrancársela, imposible escupirla, no queda sino morder. Y es en este punto, justo en el apartado que está a la mitad, marcando el centro del escrito, cuando Nietzsche deja que asome una indicación sobre la doctrina del *pórtico del instante*. «*Todo rasgo de carácter fundamental* [*Grundcharakterzug*], que esté en la base de *todo* acontecer [*Geschehen*], que se exprese en todo acontecer, si fuera sentido por un individuo como *su* rasgo de carácter fundamental, tendría que impulsar a que ese individuo, triunfante, aprobara cada instante de la existencia universal [*Augenblick des allgemeinen Daseins*]. Se trataría precisamente de sentir este rasgo de carácter fundamental en uno mismo con placer, como algo bueno, valioso» (§ 8). Nietzsche, que ha comenzado su escrito dictaminando sobre el mundo moderno, ha cambiado completamente de tono, se ha acercado al oído del lector y le brinda una receta para medir el sentido y el valor de la propia existencia, aunque fuera forzosa su eterna repetición. Incluso inventa para la ocasión una palabra, para nombrar la unidad de medida: *Grundcharakterzug,* que es un hápax en Nietzsche, nunca la ha utilizado antes y no la volverá a utilizar después; y que precisamente por ello, por carecer de otros contextos conserva una cierta aura enigmática: ¿qué es exactamente un rasgo de carácter fundamental...? Lo que sí queda bien claro es que el régimen de atención que ese término propone debería encaminar en la dirección del gran Sí, el Mediodía, camino del superhombre. A partir de aquí, la compasión debe ser evacuada, y tampoco los derechos pintan gran cosa frente al deber de llegar a ser quien se es. Con ese gesto hay que captar lo que pueda ser un rasgo de carácter fundamental; parece estar diciendo…

Pero, ¿y los desfavorecidos a quienes la moral protegía de la violencia y la opresión de otros hombres, qué será de ellos? Nietzsche parece dar por sentado que también ellos deben pasar la prueba del instante, que se verán

obligados a hacerlo, y será su oportunidad de hallar en ella las condiciones para superar la propia impotencia (que la moral preservaba, pero a condición de entregar su ser al rebaño). «El valor *de una crisis así* está en que *purifica,* en que concentra los elementos emparentados y hace que se corrompan unos a otros, en que asigna tareas comunes a hombres de modos de pensar opuestos — sacando también a la luz a los más débiles de entre ellos, a los más inseguros, con lo que da impulso a *una jerarquía de fuerzas* desde el punto de vista de la salud: reconociendo a los que ordenan como los que ordenan, a los que obedecen como los que obedecen. Naturalmente fuera de todos los órdenes sociales existentes» (§ 14).

Hay que subrayar que, en su explicación, Nietzsche mantiene un lenguaje que nos llega profundamente degradado por el uso. Se hace muy difícil restituir el equilibrio que podían tener las palabras; no son pocas las que nos llegan asociadas de cerca con otras que son, incluso extramoralmente, repugnantes. En su respuesta a la pregunta que sigue resulta palmario ese equilibrio difícil. «¿Quiénes se mostrarán entonces como los *más fuertes*? Los más mesurados, aquellos que no tienen *necesidad* de creencias extremas, aquellos que no sólo admiten sino que aman una buena porción de azar, de sin sentido, aquellos que pueden pensar al hombre con una significativa reducción de su valor sin por ello volverse pequeños y débiles: los más ricos en salud, que están a la altura de la mayoría de las desgracias y por ello no le temen tanto a las desgracias — hombres que *están seguros de su poder,* y que representan con orgullo consciente la fuerza *alcanzada* por el hombre» (§ 15).

Con este final en alto acaba el parágrafo 15, el penúltimo, en una tonalidad anímica que es como un presentimiento del superhombre. El siguiente parágrafo, el último, consiste únicamente en una pregunta, pero una pregunta cuya respuesta sólo puede imaginarse desde ese orgullo consciente, el de un hombre seguro de su poder, justo en ese instante preciso. La pregunta es: «¿Cómo pensaría un hombre así en el eterno retorno?» (§ 16)[324].

Cuando se instale finalmente en Sils-Maria a mediados de junio 1887, se pondrá a la tarea con *La genealogía de la moral,* y el trabajo le cundirá sobremanera, hasta tal punto que a mediados de julio le envía al editor el manuscrito del texto[325].

Los escritos privados correspondientes al período son escasos, apenas un cuaderno (Mp XVII 3c) y algunas carpetas con papeles sueltos. A pesar de ello, la imagen que el cuaderno compone del frenesí perspectivista en el que Nietzsche está sumido aquellos días es realmente reveladora. La primera anotación es un tratado breve sobre la falsedad, que Nietzsche titula «El problema de la verdad. La *Necesidad de fe* es el mayor *freno* de la veracidad». Seguirá a ésta otra anotación que es también un tratado breve, «Para la psicología de la metafísica». Y lo mismo la siguiente, «¿Qué significan los ideales ascéticos?». Una hoja suelta vendrá a darnos una clave para esta heterogeneidad, pero habrá que esperar un año para ello. Efectivamente, en Sils-Maria, al año siguiente, «el último domingo del mes de agosto», Nietzsche esboza un nuevo plan para *La voluntad de poder,* del que estos pequeños tratados anticipan una parte[326]. Con esta hoja se vuelve a poner de manifiesto la continuidad de su reflexión en torno a *La voluntad de poder* a lo largo de un período extenso, desde que concluye el *Zaratustra* en adelante. Y aun cabría defender que, en algún sentido, el punto de arranque se dibuja a partir del momento en que Zaratustra califica a la vida como aquello que se supera a sí mismo, y comienza su discurso con estas palabras: «¿"Voluntad de verdad" llamáis vosotros sapientísimos a lo que os impulsa y os pone ardorosos? Voluntad de volver pensable todo lo que existe: ¡así llamo yo a vuestra voluntad!»[327]. Cuando aparece por vez primera como un proyecto de obra, *La voluntad de poder* describe su acción así, como una interpretación de todo acontecer, esto es, como un ejercicio para volver pensable todo lo que existe. El que se disponga de sus anotaciones personales y a la vez de los guiones sucesivos de su obra, a poco que se entiendan éstos como intentos de ordenación de sus anotaciones, nos muestra de rechazo el proceder fragmentario del pensamiento nietzscheano. Nietzsche está ensayando en continuidad aperturas que permitan volver pensable todo acontecer, desde ángulos diversos; y que prescindan hasta sus últimas consecuencias de todo lo que

ya no puede ser pensado. Estas anotaciones pueden quedar interrumpidas en el aforismo que se cierra sobre sí mismo o abrirse al tratado, que se desarrolla en sus anotaciones con más o menos precisión. Los temas, los aspectos, las nociones se diría que se esbozan hasta que se sostienen en pie y pueden entrar en liza con las que Nietzsche ya tiene comprobadas. Así, los planes de *La voluntad de poder* nos muestran las jerarquías que se van estableciendo sucesivamente entre cada uno de estos pequeños tratados, cómo se enfrentan unos con otros o se hacen compatibles, cómo un tema crece hasta englobar a sus vecinos o por el contrario, se ve reducido a ser un ejemplo particular; en definitiva, cómo se van ganando el derecho a ser nociones o aspectos o temas dominantes… En el caso concreto de «¿Qué significan los ideales ascéticos?» (la tercera anotación del cuaderno), lleva el mismo título que el tercer tratado de *La genealogía de la moral,* a la vez que está pensado como un ejemplo o caso para «Los *homines religiosi*» (se anota así, explícitamente) que constituirá el capítulo segundo del Libro II, del plan de agosto de 1888; es decir, anota la ubicación en un plan que formalmente no existe todavía.

En su forma acabada *La genealogía de la moral* consta de tres tratados: «"Bien y mal", "bueno y malo", La "culpa" [*Schuld,* también 'deuda'] la "mala conciencia" y cosas afines», y «¿Qué significan los ideales ascéticos?». En ellas, el filólogo y el moralista se dan la mano en una sola tarea, ejemplar metódicamente para la posteridad, y que ya había sido emblemáticamente caracterizada en el aforismo primero de *Aurora,* allí donde decía: «Todas las cosas que duran largo tiempo se embeben progresivamente y hasta tal punto de razón que parece increíble que hayan tenido su origen en la sinrazón…». Aplicando ahora este principio de crítica a toda *racionalidad retrospectiva*, Nietzsche ejecuta una tarea de reducción de las representaciones morales a la lucha de fuerzas irracionales que les dieron origen, impugnando por tanto su presunta solvencia ideal y planteando de nuevo el problema de la índole de voluntad de poder que en ellas se oculta y actúa secretamente. Poniendo sucesivamente el problema del origen del cristianismo en el espíritu del resentimiento (Primer tratado); buscando el nacimiento de la conciencia en el instinto de la crueldad (Segundo tratado); o determinando el surgimiento del ideal ascético en una

voluntad que prefiere querer la nada a no querer nada (Tercer tratado), Nietzsche sienta aquí las bases de una vigorosa *tipología* moral. De los tres textos, sin duda es el segundo el más importante, hasta el punto de haber sido considerado como el gran tratado de antropología contemporánea.

El 10 de noviembre de 1887 aparecerá en las librerías *La genealogía de la moral. Un escrito polémico (Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift)*[328]. Por las mismas fechas, Nietzsche está pensando en la posibilidad de darle una segunda parte a su escrito, con cuatro nuevos tratados que podrían extraerse de los esbozos de sus cuadernos, más un apunte para el epílogo. Según su costumbre, anota en su cuaderno un croquis de la portada y un guion de su desarrollo: «*Para la genealogía de la moral.* Segundo escrito polémico de Friedrich Nietzsche. *Cuarto* tratado: el instinto gregario en la moral. *Quinto* tratado: para la historia de la desnaturalización de la moral. *Sexto* tratado: entre moralistas y filósofos morales. *Epílogo.* Un ajuste de cuentas con la moral (en cuanto Circe de los filósofos. La moral — ya lo he dicho en una ocasión — ha sido hasta ahora la Circe de los filósofos. Es la *causa* del *pesimismo* y del *nihilismo*... Formulada su *fórmula suprema.* La *tarea.* ENTRADA EN LA ÉPOCA TRÁGICA DE EUROPA»[329].

11

Durante todo este período de intenso trabajo, su soledad y su pobreza siguen siendo extremas. Las quejas del abandono en el que le tienen sus amigos son constantes. Así, el 8 de julio de 1886, le escribe a su hermana aquel bellísimo lamento que arranca diciendo: «¿Dónde están aquellos viejos amigos con los que en una época me sentía tan estrechamente unido? ¡Ahora es como si perteneciéramos a mundos diferentes y no habláramos ya el mismo lenguaje! Camino entre ellos como un extraño, como un paria, ya no me llega ninguna palabra, ninguna mirada. Enmudezco —, porque nadie comprende mis palabras — ¡quizás no me hayan comprendido nunca! — o llevan el mismo destino, el mismo peso sobre el alma. Es terrible estar condenado a callar cuando se tiene tanto para decir»[330]. Y al año siguiente,

en primavera, mantiene lo dicho: «Así pues, la salud va adelante — pero el aislamiento interno y la indiferencia conmigo de mis "amigos" aumentan»[331]. Pero, aunque la salud mejore, e incluso se le acerquen algunos de los antiguos amigos con los que había interrumpido relaciones muchos años atrás, como Gersdorff o Deussen, la situación está cerca de ser insostenible. P. Deussen, que le visita en otoño de 1887, recuerda lo siguiente: «Al día siguiente me hizo entrar en su habitación, en su antro [*Höhle*], como decía él. Era una simple habitación campesina, en una casa a tres minutos de la carretera. Nietzsche la había alquilado por una temporada, a un franco por día. La instalación era de lo más sumario. En una de las paredes, sus libros que yo conocía en la mayor parte desde hacía tiempo; una mesa rústica en la que había una taza de café, cáscaras de huevo, manuscritos, objetos de aseo, todo en el mayor desorden; un zapato con su horma, y una cama sin hacer. Todo indicaba un servicio negligente, y un huésped paciente y resignado»[332].

Sin embargo, por otro lado, y en parte gracias a la nueva difusión de sus obras y las críticas pudibundas que recibieron por parte de los sectores oficialistas alemanes, su popularidad crece por momentos. Comienzan a menudear los que se le acercan, le visitan o le escriben para testimoniarle su devoción; la mayor parte, excéntricos que son inmediatamente despedidos por Nietzsche. Pero también tuvieron lugar por entonces algunos contactos importantes con miembros de la aristocracia intelectual del momento que se interesaban por él. El primero de todos, el profesor Georg Brandes, de la Universidad de Copenhague, quien en 1888, del 10 de marzo al 8 de abril, dictará allí una serie de 5 conferencias sobre el «radicalismo aristocrático» de Nietzsche; ambos mantendrán además una breve correspondencia que contiene algunas cartas memorables. Él será el responsable también de la aproximación a August Strindberg; su encuentro es el de dos cometas cruzándose, saltan miles de chispas. Primero Nietzsche le notifica a Peter Gast un acercamiento: «[El Dr. Brandes] le ha dado un ejemplar de mi escrito al más grande escritor sueco, August Strindberg, que ya está volcado por entero a mi favor, él lo llama un "verdadero genio", aunque algo loco. Me pide igualmente ejemplares para algunos personajes de la más elevada sociedad de San Petersburgo que ya han sido motivados para que me

presten atención, en la medida en que esto es posible, dada la *prohibición* de mis escritos en Rusia: el príncipe *Urusov* y la princesa Anna Dimitrievna *Ténicheff*. Son "paladares finísimos"…»[333]. Nietzsche fabula al respecto, se lo comunica a amigos y conocidos, les tiene al día sobre el asunto. «Hoy llegó una carta de un sueco, A. Strindberg, un verdadero genio, cuya tragedia, *Père*, ha de haber conmocionado incluso los nervios de Zola. Sencillamente, tiene plena confianza en mí y acaba todas sus cartas a todo el mundo así: "*Lisez Nietzsche! c'est mon Carthago est delenda!"* [¡Lea a Nietzsche! ¡Es mi 'Cartago debe ser destruida'!]»[334]. En poco tiempo, la velocidad que toma el asunto ya parece imparable. «Luego recibí un escrito de homenaje de mi poeta August Strindberg, un verdadero genio, en honor de mi "grandiosissime [*sic*] Génealogie de la Morale", con la nueva expresión *de sa profonde admiration*. Después escribí con una insolencia heroico-aristofánica una proclama a las cortes europeas para la aniquilación de la casa Hohenzollern…»[335]. La penúltima carta que le envíe a Strindberg proviene ya del otro lado, de lo que se conocerá como sus «billetes de locura»: «Querido señor: Pronto podrá escuchar la respuesta a su relato — suena como un *escopetazo*… He ordenado una reunión de príncipes en Roma, quiero que fusilen al joven emperador. ¡Hasta la vista! *Porque* nos volveremos a ver… *Une seule condition: Divorçons*… Nietzsche *Caesar*»[336]. Durante un lapso de tiempo, Nietzsche llegó a pensar que Strindberg podría ayudarle en la traducción de algunas de sus obras al francés, y, en general, a darle un impulso a su difusión en Europa.

12

En su correspondencia, Nietzsche se manifiesta por lo general en tensión entre la necesidad de soledad para su trabajo y la búsqueda de la amistad para sobrevivir; tanto tiran de él, de un lado, el deseo de reconocimiento y del otro, el miedo a influir *demasiado.* (Son muchos los testimonios que tenemos sobre el modo en que Nietzsche desaconsejaba sus obras a aquellos a quienes juzgaba poco preparados para su lectura, comenzando por su propia hermana; al tiempo que ocultaba su explosivo pensamiento con un

comportamiento extremadamente cortés y solícito.) En sus cartas, debido a la misma relación que en ellas se establece, esa tensión se manifiesta de continuo. Tampoco el breve intercambio epistolar que mantiene con Hippolite Taine dejará de tener daños colaterales. Todo comienza con el envío a Taine por parte de Nietzsche de un ejemplar de *Más allá del bien y del mal,* con una carta que concluye con este desafío: «Hay verdades que sólo se pueden "decir al oído": dichas en voz alta, no serían oídas. Pruebe si mi libro contiene ese tipo de verdades»[337]. Nietzsche quedará encantado con la respuesta de Taine, según lo que le cuenta a Overbeck: «Magnífica carta de H. Taine, que me toma tan en serio como puedo desearlo; tiene una *cultura* tan *universal* que los pasajes que destaca me demuestran lo bien que comprende. Por otra parte, le soy *infiniment suggestif* y, respecto de la evaluación general de los pueblos y fuerzas europeos, está totalmente encantado y promete volver a examinarla frase por frase. Es uno de mis tres lectores que leen entre líneas»[338]. Como de costumbre, Nietzsche extiende la noticia de su nuevo corresponsal; con Rohde, bromea: «Mi SOLAZ son los hombres *mayores*, como J. Burckhardt o H. Taine: y hasta mi amigo Rohde *no me es suficientemente viejo*...»[339]. Pero he ahí que a Rohde se le ocurre comentar en su respuesta que el discurso de Taine le parecía insustancial, a lo que Nietzsche responde con una carta furibunda que muy a punto está de provocar entre ambos una ruptura definitiva y a todas luces desproporcionada. «No, mi viejo amigo Rohde, no le permito a nadie hablar de Ms. Taine con tanta falta de respeto como lo hace tu carta — y menos a ti, porque va contra todo decoro tratar así a alguien al que sabes que *yo* tengo en alto aprecio. Si te place, puedes decir de mí disparates a tu gusto y costumbre — eso está en la *natura rerum,* jamás me he quejado por ello ni esperado otra cosa. Pero respecto de un sabio como Taine, que es afín a tu *species,* deberías tener ojos en la frente. Llamarlo "sin contenido" es simplemente una furibunda estupidez, hablando en términos estudiantiles — se trata casualmente de la cabeza *más substancial* de la Francia actual — y estaría en su lugar la observación de que allí donde alguien no ve ningún "contenido", sin embargo bien podría haberlo, sólo que un contenido que no es para *él*»[340]. Afortunadamente la cosa no llega a mayores, gracias a una

respuesta muy sensata de Rohde y a la ecuanimidad de Nietzsche, pero podría decirse que la amistad quedó seriamente tocada.

13

En septiembre de 1887, Nietzsche abandona Sils-Maria y se traslada a Venecia para corregir las pruebas de *La genealogía de moral* con la ayuda de Peter Gast. Justo antes de partir le ha escrito a Overbeck a propósito de su obra: «Con ese escrito (que contiene tres tratados) ha llegado a su conclusión mi actividad preparatoria: en el fondo precisamente como estaba en el programa de mi vida, *a tiempo aún,* a pesar de los espantosos inconvenientes y vientos en contra: pero al valiente todo se le convierte en una ventaja. (El único lector que tiene hasta ahora el escrito citado, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico,* mi antiguo y permanente corrector, Köselitz, ha tenido mucho placer en ella, como lo muestra la carta adjunta)»[341]. Al poco de llegar a Venecia recibirá la versión impresa de su «Himno a la vida», e inmediatamente le escribe a su editor que le envíe 22 ejemplares del mismo, y además le pide que «adjunte (o mande aparte) un *directorio* de músicos, en el que haya nombres y direcciones. ¿Existe algo así?»[342]. Es evidente que Nietzsche está comenzando a dar pasos para conseguir que su «Himno a la vida» llegue a manos de los músicos, comenzando por los que conoce personalmente, como Hans von Bülow, y que, de ser posible, sea interpretado públicamente.

Desde Venecia, Nietzsche le ha escrito a su madre: «Mi propósito es trasladarme el 21 de octubre de aquí a Niza, para un invierno largo y de trabajo»[343]. Y cumplirá sus planes a rajatabla. Permanecerá en Venecia justo un mes, al cabo del cual parte para Niza, aunque, según su correspondencia, allí parece haber estado ocupado durante bastantes semanas todavía en la promoción de su «Himno a la vida». E inmediatamente a continuación, deberá comenzar a preocuparse de la difusión de *La genealogía de la moral,* de la que recibe los primeros ejemplares a las pocas semanas de su llegada. Y sin embargo, cumplirá también con su propósito de trabajo. Nietzsche va a dejar de lado por el

momento la publicación de nuevos textos y se concentrará en la elaboración de su obra magna. Pasará el invierno estudiando, reflexionando y escribiendo; recogiendo materiales con los que levantar la arquitectura de su *Voluntad de poder*. Seguirá el mismo procedimiento que ya conocemos: componer múltiples apuntes de tratados breves (la mayor parte con su título correspondiente) como otras tantas vías de acceso a la transvaloración cuyas premisas la obra pretende establecer, e ir poniendo a prueba sus posibilidades. De tanto en tanto, procede a la inversa, elaborando listados sobre los temas a *tratar*. Así por ejemplo, en otoño anota una relación de tratados breves, señalándolos explícitamente como tales: «*Tratados*. Con qué se ha fabricado hasta ahora el *"mundo verdadero"*. La desnaturalización de la moral, también de la conciencia (también de la ascesis) (también de la razón, escolástica, estado). La finalidad. La necesidad. El instinto gregario en la moral. La Circe de los filósofos. Los fuertes del futuro. La época trágica: doctrina del eterno retorno. La falsificación de moneda psicológica. Lógica bajo la dominación de juicios de valor. La belleza. El nihilismo como *arte.* ¿Existe una *metafísica*?...»[344].

En febrero de 1888, procederá a reconsiderar el trabajo realizado, establecerá una selección de 372 fragmentos que podrían pasar a formar parte de su obra, como aforismos y tratados breves, y elaborará finalmente un listado casi meramente mnemotécnico de los mismos, en un cuaderno aparte. Concluido el listado, en el cuaderno figura únicamente la siguiente propuesta de ordenación de los tratados: [Para el libro primero:] 1. *El nihilismo, pensado completamente hasta el final.* 2. *Cultura, civilización*, la ambigüedad de lo «moderno». [Para el libro segundo:] 3. *La procedencia del ideal.* 4. *Crítica del ideal cristiano.* 5. *Cómo la virtud consigue la victoria.* 6. *El instinto de rebaño.* [Para el libro tercero:] 7. *La «voluntad de verdad».* 8. *Moral como Circe de los filósofos.* 9. *Psicología de la «voluntad de poder»* (placer, voluntad, concepto, etc.) [Para el libro cuarto:] 10. *El «eterno retorno».* 11. *La gran política.* 12. *Recetas de vida para nosotros*[345].

El plan al que remite la anotación es el de marzo de 1887 (es decir, el consagrado por el «Nietzsche Archiv»), que muy pronto va a ser modificado[346].

14

Al llegar la primavera, Nietzsche se concede un respiro, y por recomendación de Peter Gast se desplaza a Turín, dispuesto a permanecer allí hasta que llegue el verano y sea el momento de desplazarse a Sils-Maria. A su llegada le relata a Peter Gast su maravilla ante el descubrimiento de la ciudad, en una carta que se ha hecho justamente famosa: «*¡Turín!* ¡Querido amigo, le doy la enhorabuena! ¡Me dio un consejo que le salió del corazón! ¡Ésta es realmente la ciudad que *ahora* puedo necesitar! Esto es evidente para mí y lo ha sido desde el primer instante: por muy espantosas que hayan sido las circunstancias de mis primeros días. Sobre todo un tiempo lluvioso miserable, gélido, inestable, enervante, a veces con períodos sofocantes de media hora de duración. Pero ¡qué ciudad tan digna y seria! En absoluto una gran ciudad, en absoluto moderna, como había temido: sino una ciudad residencial del siglo XVII, que tenía un único gusto que en todo imperaba, en la corte y la *noblesse*. La *calma* aristocrática se ha mantenido en todo: no hay suburbios mezquinos; una unidad en el gusto que llega hasta los colores (toda la ciudad es amarilla, o marrón-rojiza). ¡Y un lugar clásico tanto para los pies como para los ojos! ¡Qué seguridad, qué adoquinado, por no hablar de los ómnibus y tranvías, cuya instalación en la ciudad se ha acrecentado maravillosamente! Se vive aquí, a lo que parece, más barato que en las otras grandes ciudades de Italia que conozco; incluso todavía no me ha engañado nadie. Me toman por un *ufficiale tedesco* mientras que este invierno en la lista oficial de extranjeros de Niza figuraba *comme polonais*. ¡No, qué plazas tan serias y solemnes! Y el estilo palaciego sin pretensiones: las calles limpias y serias — ¡y todo mucho más digno de lo que me había esperado! Las más hermosas cafeterías que he visto. Estas arcadas tienen algo de necesario en este clima cambiante: pero son muy espaciosas, no oprimen. Por las tardes en el *puente sobre el Po:* ¡magnífico! ¡¡Más allá del bien y del mal!!»[347]. Será allí donde dará forma a lo que considera, en ocasiones, un divertimiento («Me concedo un pequeño desahogo», así comienza el texto), y en otras un panfleto contra Wagner, *El caso Wagner*.

Y es que Wagner ha seguido siendo un punto de referencia constante en el pensamiento de Nietzsche, aparece bajo múltiples máscaras en su Zaratustra (la más evidente, en la figura del mago); luego en *Más allá del bien y del mal,* como el secuaz más convencido de Schopenhauer (§ 47), cuya música «es la que mejor expresa lo que yo pienso de los alemanes: son de anteayer y de pasado mañana, — *aún no tienen hoy*» (§ 240), y es presencia insistente en la sección octava, «Pueblos y patrias». Luego, en el tratado tercero de *La genealogía de la moral,* aparece justo cuando se empieza con el tema a tratar «*¿Qué significan los ideales ascéticos?* — O para tomar un solo caso con respecto al cual se me ha consultado con bastante frecuencia, ¿qué significa, por ejemplo, el que un artista como Richard Wagner rinda homenaje a la castidad en los días de su vejez?» (§ 2). Evidentemente, la alusión apunta ante todo al *Parsifal,* y no sólo porque fuera la ocasión de la ruptura de su amistad. Un poco más adelante, con la imagen de un *Parsifal* convertido al catolicismo flotando en lo dicho, se pregunta: «¿Es el *"Parsifal"* de Wagner su secreto *reírse,* por superioridad, de sí mismo, el triunfo de su última, suprema, conquistada libertad de artista, de su más-allá del artista? Quisiéramos desearlo, como ya he dicho: pues ¿qué sería el Parsifal *tomado en serio*?» (§ 3)[348]. Ahora, con *El caso Wagner* se propone un divertimento que le aleje de su tarea y, en cierto modo, lo hace siguiendo el hilo del último de los tratados de su texto anterior. Está claro que *su tarea* es, por encima de todo, completar la reflexión a la que le conduce su proyecto de transvaloración[349]. Pero leídas ahora, resultan chocantes las palabras con las que se introduce a Wagner, al principio del tratado tercero: «O para tomar un solo caso [*Fall*]…»; es como si allí se anunciará ya el texto futuro (*Der Fall Wagner*). Es como si, después de haber hecho de Wagner ejemplo de tantas cosas, desde el ideal ascético hasta el patrioterismo alemán o el antisemitismo, ahora Nietzsche decidiera encarar la figura entera del Maestro y cuestionar lo que pasa con ella, cuál es su caso. Es difícil entonces no ver en esas palabras algo como un gozne que vincularía a ambos textos, aunque, tratándose de Nietzsche, sería erróneo pensarlo como una mera sucesión lineal. Cuando efectúa la última elaboración de *El caso Wagner* es ya el verano, y Nietzsche está en Sils-Maria donde acaba de recibir los primeros ejemplares de *La genealogía*

de la moral. Y sabemos que está releyendo el libro con una gran intensidad gracias a una de sus cartas, a Meta von Salis: «Ahora el libro vuelve a estar vivo ante mí — y, a la vez, el estado anímico de ese verano, hace un año, a partir del cual surgió. Problemas extremadamente difíciles para los que no existía un lenguaje, una terminología: pero tengo que haber estado entonces en un estado de inspiración casi ininterrumpida, de forma que este escrito fluye suavemente como la cosa más natural del mundo. No se le nota ningún esfuerzo. — El estilo es vehemente y emotivo, y está además lleno de *finesses;* y es dúctil y rico de colores, con una prosa como en realidad no había escrito hasta entonces». Y tras una mención a lo bien que le ha ido su trabajo en la primavera en «una tarea grande y *totalmente determinada»,* añade: «El "panfleto" contra Wagner (— del que, dicho entre nosotros, estoy orgulloso) corresponde en todo lo esencial a Turín y ha sido en realidad el mejor y más adecuado *descanso* que cualquiera pudiera darse en medio de cosas difíciles»[350]. No, decididamente, a alguien como Nietzsche, que no cesaba de releer (y reescribir) sus propios escritos, resulta una simplificación plegar los nexos entre sus escritos a la mera sucesión cronológica, sin tener en cuenta también las resonancias internas que están continuamente en acción.

Suele decirse que sus dos escritos contra Wagner, *El caso Wagner* y *Nietzsche contra Wagne*r*,* se insertan por entero bajo la intención de un complot anti-germánico y de agitación político-cultural. Y parece plenamente evidente, a juzgar por lo que le escribe a P. Deussen, en septiembre, justo antes de abandonar Sils-Maria en dirección a Turín: «Recibirás todavía este mes un envío: un pequeño escrito polémico de estética, en el que yo, por vez primera y de la manera más incondicional, pongo a la luz el *problema psicológico Wagner*. Es una declaración de guerra sin cuartel contra todo este movimiento: a fin de cuentas soy el único que tiene alcance y profundidad suficientes para no estar *inseguro* al respecto. Que un escrito mío, un panfleto, si se quiere, *contra* Wagner, conlleva una cierta agitación, eso ya me lo da a entender el último informe de mi editor. Se han recibido tantos pedidos solamente en la lista provisional de solicitudes del *Buchhändler-Börsenblatt* que la edición de 1.000 ejemplares puede considerarse agotada»[351]. También le ha escrito a J.

Burckhardt al respecto, el día anterior, aunque desvelando su intención de un modo algo más aplacado: «Me tomo la libertad de presentarle un pequeño escrito estético, el cual, por mucho que haya sido pensado como *descanso* en medio de la seriedad de mis tareas, sin embargo tiene en sí su propia seriedad. Al leerlo usted no se dejará engañar ni un solo instante por el tono ligero e irónico. Quizá tenga derecho a hablar de una vez con *claridad* de este *Caso Wagner,* quizá incluso tenga la obligación de hacerlo. Este movimiento está ahora en la cima de su gloria. Tres cuartas partes de todos los músicos están ya convencidos, o semi-convencidos, los teatros de San Petersburgo a París, Bolonia y Montevideo viven de este arte, recientemente hasta el joven emperador alemán ha caracterizado todo este asunto de cuestión nacional *de primera importancia* y se ha puesto al frente: razón suficiente de que está *permitido* entrar en el campo de batalla. — Confieso que el escrito, dado el carácter plenamente europeo-internacional del problema, tendría que haber sido escrito no en alemán, sino en francés. *Hasta un cierto grado* está escrito en francés: y, en todo caso, resultará más fácil traducirlo al francés que al alemán…»[352].

Sin embargo, todo ello no debe hacernos olvidar que Nietzsche, a pesar de su voluntad panfletaria, no puede dejar de ser quien es. Así, la «guerra sin cuartel» que en este texto lleva a cabo contra Wagner, en tanto que histrión de la decadencia, se establece a partir de este aviso previo, en el prefacio: «¿Qué es lo primero y lo último que exige un filósofo de sí mismo? Superar a su época en él mismo, volverse "intemporal". ¿Contra quién, pues, ha de sostener el combate más duro? Contra aquello en lo que él es precisamente un hijo de su tiempo. ¡Muy bien! Yo soy, al igual que Wagner, hijo de esta época, es decir, un *décadent:* con la diferencia de que yo me di cuenta de que lo era y me puse en contra, defendiéndome. El filósofo que hay en mí se puso en contra y se defendió». Y con un gesto parecido se despedirá del lector también (en el epílogo, redactado en Sils-Maria, mientras relee su *Genealogía*), con esta consideración final: «Pero todos nosotros tenemos en el cuerpo, sin saberlo y sin quererlo, valores, palabras, fórmulas y morales de procedencia *contrapuesta,* — nosotros somos, considerados desde un punto de vista fisiológico, *falsos*… ¿Por dónde comenzaría — un *diagnóstico del alma moderna*? Por una enérgica

incisión en esta contradictoriedad instintiva, por la eliminación de sus valores antitéticos, por la vivisección practicada en su caso *más instructivo*. — *El caso Wagner* es para el filósofo una *verdadera fortuna* — este escrito está inspirado, eso se percibe con el oído, por la gratitud…»[353].

15

Un paréntesis sobre su otro libro, *Nietzsche contra Wagner*. En el prefacio (fechado en Turín, en la Navidad de 1888), Nietzsche explica que el libro está compuesto de una selección de textos suyos publicados, de 1877 en adelante, y que lo hace para mostrar que desde siempre, Wagner y él, «somos antípodas…». Lo que desencadena la composición de este libro son precisamente las críticas que se han hecho al «cambio de sentido» que significa *El caso Wagner* respecto de sus escritos anteriores. La que le dolió más fue la de Avenarius, a juzgar por la frecuencia de las alusiones en su correspondencia. Y Nietzsche se lo echó en cara al propio autor de la crítica: «¿Por qué les ha ocultado a sus lectores propiamente el *asunto principal*? ¿Que mi "cambio de sentido", como usted lo llama, no es de ayer mismo? Hace ya 10 años que estoy en guerra contra la *corrupción* de Bayreuth, — desde 1876 Wagner me consideró su auténtico y único enemigo, de ello hay pruebas más que suficientes en sus últimos escritos»[354]. Al día siguiente se pondrá en comunicación con Carl Spitteler para pedirle que se haga cargo de la edición del libro y le escriba un prólogo, explicándole la configuración de la obra de este modo: «Quisiera hacerle hoy una propuesta, a la que le ruego encarecidamente que no diga no. Mi lucha contra Wagner se ha malogrado hasta ahora de una manera absurda por el hecho de que *nadie conoce mis escritos:* por tanto, el "cambio de sentido", como lo expresa por ejemplo Avenarius, se considera como algo que coincide más o menos con *El caso Wagner*. En realidad, estoy en guerra desde hace diez años — el mismo Wagner lo sabía mejor que nadie —: no he expresado en *El caso Wagner* ninguna frase de tipo general, de naturaleza psicológica o rigurosamente estética, que no hubiera ya expuesto en mis escritos con extrema seriedad. En estas circunstancias,

para llevar esta cuestión a su máximo nivel y *hasta la guerra,* quiero publicar ahora otro escrito de idéntica presentación tipográfica e idéntico volumen que *El caso Wagner,* que constará solamente de ocho fragmentos grandes, muy selectos, de mis escritos, bajo el título: *Nietzsche contra Wagner*. Documentos procedentes de los escritos de Nietzsche»[355]. En el listado de fragmentos que le señala, se incluyen textos de los dos volúmenes de *Humano, demasiado Humano,* del Prefacio al segundo volumen, *La gaya ciencia*, *Más allá del bien y del mal* y *La genealogía de la moral*. Al día siguiente Nietzsche se desdice de lo dicho, a la vez que Spitteler da una respuesta negativa. El 15 de diciembre el manuscrito llega a manos de su editor, y Nietzsche se concentra de nuevo en la revisión de las pruebas de *Ecce homo,* a las que incorpora numerosas adiciones. Cinco días después decide detener el trabajo de impresión: «Ponderando nuevamente las cosas he llegado al convencimiento de que primero tenemos que acabar de imprimir por completo *Ecce homo* y sólo después le llegará el turno a *Nietzsche contra Wagner*»[356]. Se ratifica en lo dicho, a primeros de enero: «Los acontecimientos han superado por completo el pequeño escrito *Nietzsche contra Wagner*... ¡Adelante con *Ecce*!»[357]. Lo más parecido que hay a una explicación de esta decisión, es lo que Nietzsche le cuenta a Peter Gast: «No queremos imprimir el escrito *Nietzsche contra Wagner*. El *Ecce* [*homo*] contiene todo lo que es decisivo incluso sobre esta relación»[358].

Es sabido que cuando el 8 de enero Franz Overbeck encontró a Nietzsche en su habitación de una pensión turinesa, sumido en las primeras tinieblas de la locura y rodeado de montones de papeles que ya no era capaz de descifrar, entre éstos se hallaban las primeras pruebas de imprenta de *Nietzsche contra Wagner*. Fue un hallazgo decisivo, aunque deba considerarse una edición póstuma no autorizada por su autor.

16

En el penúltimo parágrafo de *El caso Wagner* (§ 11), Nietzsche señala que el lugar que en la historia de la música le corresponde es, ante todo, el del advenimiento del actor, y con él, del espectáculo y del éxito grandilocuente

a la medida de las masas. Pero Nietzsche no le retira su gratitud por ello, todo lo contrario, reconoce abiertamente y desde el principio en qué y para qué había sido necesario Wagner, y también que no todas sus consecuencias habían sido nefastas. «Para dar un ejemplo, pongo de relieve por su excelencia los méritos de Riemann, en el campo de la rítmica, el primero que también ha dado validez para la música al concepto capital de puntuación (sirviéndose desgraciadamente, de una palabra fea: la llama "fraseo" [*Phrasierung*]). — Todos ellos son, lo digo con gratitud, los mejores admiradores de Wagner, los más estimables — tienen, sencillamente, el derecho de admirar a Wagner. Un mismo instinto los une entre ellos, en él ven a su tipo más elevado, se sienten transformados en un poder, incluso en un gran poder, desde que él los inflamó con su propio fuego. Pues si en alguna parte ha sido efectivamente benéfico el influjo de Wagner, ha sido aquí».

Se trata de un ejemplo tan sólo, aparentemente es poco más que una digresión. Sin embargo, la cuestión le preocupa a Nietzsche desde los tiempos de profesor en Basilea, es el espacio en el que se codean la métrica y la rítmica, la música y la retórica[359]. Ahora, cuando faltan apenas un par de semanas para que *El caso Wagner* se publique, le escribe respecto de esta cuestión a Karl Fuchs, seguidor de Hugo Riemann, poniéndole por delante sus objeciones a la posición de éste. Evidentemente sus críticas apuntan al error de perspectiva que acarrea entender lo musical desde el punto de vista del fraseo, esto es, atendiendo prioritariamente a sus unidades discretas. Y si es un error y no simplemente otra perspectiva posible, es en virtud del presupuesto por el que se rigen sus construcciones, esto es, la ilusión de que existe un modo correcto de construir las frases. Nietzsche comienza su carta invitando a Fuchs a poner los pies en el suelo, recordándole que «lo que es "incorrecto" se puede determinar de hecho en innumerables casos; lo correcto, casi nunca». Para, a continuación, extenderse en la relación que cabe establecer entre Wagner y Riemann, de un modo que parece prolongar lo escrito en *El caso Wagner,* incluso la mención a la inconveniencia de la palabra «fraseo» parece indicarlo así, pero con unas maneras mucho más contundentes: «Esta animación, esta vivificación de las *partes* más pequeñas *del discurso* de la música (— me gustaría que usted y Riemann

usaran las palabras que todo el mundo conoce de la retórica: *período* (frase), *dos puntos, coma,* en cada caso según el tamaño, al igual que *frase interrogativa, frase condicional, imperativa* — pues la teoría del fraseo es, simplemente, lo que para la prosa y la poesía es la *teoría de la puntuación*), — así pues: nosotros considerábamos esta animación y esta vivificación de las partes más pequeñas como un ingrediente de la *praxis* de Wagner y, a partir de ahí, de un sistema de interpretación que se ha hecho casi dominante (incluso para actores y cantantes), con manifestaciones similares en *otras* artes: es un *típico síntoma de decadencia,* una prueba de que la vida se ha *retirado* de lo que es el todo y se *manifiesta con lujo* en lo más pequeño. El "fraseo" sería, por tanto, la sintomática de un declive de la fuerza organizadora: expresado de otra manera: de la incapacidad de cubrir todavía rítmicamente *grandes* relaciones, — sería una forma de degeneración de lo *rítmico*… Esto suena casi paradójico. Los primeros y más apasionados promotores de la precisión e inequivocidad rítmicas fueron no sólo *secuelas* de la *décadence* rítmica, sino también ¡sus *instrumentos más fuertes* y *exitosos*! En la medida en que el ojo se acomoda a la forma *rítmica* aislada (la "frase"), se vuelve *miope* para las formas extensas, largas, grandes: exactamente como en la arquitectura del berninismo. Una alteración de la *óptica* del músico — que está incidiendo en todas partes: *no sólo* en la superioridad de lo más pequeño, nuestra *capacidad de disfrute se limita cada vez más* a las *delicadas, pequeñas* cosas sublimes… *por consiguiente* sólo se siguen *haciendo* éstas»[360].

Después de esta lección, Nietzsche no parece quedar contento, se le hace poco tal vez; o puede que piense que no se ha explicado suficientemente, que no ha mostrado claramente *en el detalle* el funcionamiento de la sensibilidad de una época. O tal vez le volvieron a la memoria sus cursos de métrica y rítmica en Basilea, y el gesto del paleontólogo Karl Ludwig Rütimeyer, mostrándole los secretos de la evolución a partir del juego entre dos vértebras. El caso es que, a los muy pocos días, vuelve a escribir a Fuchs, y le envía, sin más protocolos, un prontuario con el título de *«Para la distinción entre la rítmica antigua* ("rítmica TEMPORAL") *y la bárbara* ("rítmica AFECTIVA")», cuyo contenido, en 6 puntos, resume ordenadamente sus descubrimientos rítmicos de Basilea (a los que ya se

hizo referencia en su momento), haciendo hincapié en algo que deberían tener muy presente los partidarios del fraseo, a propósito de su *miopía* y lo que en ella está en juego: «Según testimonios expresos no era posible escuchar el ritmo de los versos líricos hablados si al sentido del ritmo no se le hacían conscientes las *unidades temporales más grandes* mediante el compás. Mientras el baile estuvo presente como elemento acompañante (— y la rítmica antigua *no* nació de la música, sino del baile), las unidades rítmicas se *vieron con los ojos*… Tanto en el ámbito griego como en el latino se produce un momento en el que los ritmos de la canción nórdica se hacen dueños de los instintos rítmicos antiguos… Desde el instante en que *nuestra* modalidad de acento rítmico se introduce en el verso antiguo la *lengua* sufre siempre una pérdida decisiva: de inmediato se pierden el acento tónico y la distinción entre sílabas largas y breves. Es un paso en la formación de los idiomas bárbaros»[361]. El prontuario concluye a modo de resumen, así: «*In summa:* nuestra modalidad rítmica forma parte de la patología, la antigua, del *ethos*...». Y se despide con un: «Al buen criterio del señor doctor Carl Fuchs en amistosa consideración».

17

La primera carta a Fuchs es del 26 de agosto, dos días después de enviar a la imprenta las últimas correcciones de *El caso Wagner.* El mismo día está fechado también el último plan para *La voluntad de poder,* que se apoya en una reordenación del trabajo realizado en la primavera y el verano anteriores[362]. Pero poco más de una semana después, le escribe a Meta von Salis lo siguiente: «El día *tres* de septiembre fue un día muy curioso. De madrugada escribí el *prólogo* para mi *Transvaloración de todos los valores,* el *prólogo* más orgulloso que quizá se haya escrito hasta ahora. Después salí — y ¡mire usted! el día más hermoso que he visto en la Engadina, — una potencia luminosa de todos los colores, un azul en el lago y en el cielo, una claridad del aire, totalmente inauditos… *No sólo a mi juicio*… Las montañas, de *blanco* hasta muy abajo — pues habíamos tenido días de serio invierno — acrecentaban en todo caso la intensidad de la luz… Por la tarde

paseé dándole la vuelta entera al lago de Silvaplana: ese día permanecerá probablemente en mi memoria»[363]. Su cuaderno del mes de septiembre se abre precisamente con este prólogo que menciona en la carta, subdividido en cinco apartados, y con un título añadido en la anotación siguiente, simplemente: «Transvaloración de todos los valores por Friedrich Nietzsche»[364]. El proyecto de *La voluntad de poder* acaba de desaparecer de los programas de Nietzsche, y todos los tratados que ha ido esbozando durante el tiempo en el que el proyecto estuvo en pie quedan de pronto disponibles para una nueva reubicación en sus publicaciones futuras. La impresión dominante ahora es que todo sucede muy deprisa, en muy poco tiempo. Lo que destaca por encima de todo es la fertilidad y la alegría de aquellos momentos, el frenesí con el que se suceden sus publicaciones, y su buena salud también. Así, le escribe a su hermana una semana después: «Ya que estoy metido en el trabajo más decisivo de mi vida, la primera condición que necesito es seguir perfectamente una regla durante una cantidad de años. *Invierno* en Niza, *primavera* en Turín, *verano* en Sils, *dos meses de otoño* en Turín — éste es el plan. En correspondencia con ello mi *dieta* también se ha normalizado, es decir, se ha hecho *absolutamente personal,* y se ha organizado de acuerdo con las necesidades más propias. De ello forma parte, como es obvio, la emancipación de toda comida en compañía de otras personas. El *éxito* del *optimum* de existencia que poco a poco he ido experimentando se demuestra en un enorme acrecentamiento de la fuerza de trabajo. Los tres tratados del verano pasado [*La genealogía de la moral*], a los que habéis tributado el honor de vuestro interés, se decidieron, se redactaron y se enviaron listos ya para la imprenta en menos de veinticinco días. Lo mismo lo he conseguido *una vez más* este verano con el primer cambio repentino que hizo que todo mejorase. En Turín se llegó a realizar con lúdica ligereza una pieza decisiva de *psicología musical* [*El caso Wagner*], que recibiréis este otoño. Incluso de la *Transvaloración de todos los valores* existe ya, al menos poco falta, el libro primero [*El Anticristo*]. — Estas noticias no son malas, ¿no es así, mi querida Llama?»[365].

En su cuaderno del mes de septiembre, inmediatamente después de anotar el nuevo título para su obra magna, al dorso de la misma página,

Nietzsche anotará una serie de posibles títulos para una publicación que debería recoger un resumen de su filosofía: *«Pensamientos para pasado mañana.* Compendio de mi filosofía». «*Sabiduría para pasado mañana.* Mi filosofía en compendio». «*Magnum in parvo.* Una filosofía en compendio». Y dos pasos más abajo, añade dos más: «*Multum in parvo.* Mi filosofía en compendio. Por Friedrich Nietzsche». «*Ociosidad* de un psicólogo. Por Friedrich Nietzsche». Y entre ambas propuestas, elabora un listado de tratados breves con los que cuenta, ya parcialmente elaborados, y disponibles para su próxima publicación. «1. *Nosotros los hiperbóreos.* 2. *El problema de Sócrates.* 3. *La razón en la filosofía.* 4. *Cómo el mundo verdadero acabó* [convirtiéndose] *en una fábula* 5. *La moral como contranaturaleza.* 6. *Los cuatro grandes errores.* 7. *Con nosotros — contra nosotros.* 8. *Concepto de una religión de la* décadence. 9. *Budismo y cristianismo.* 10. *De mi estética.* 11. *Entre artistas y escritores.* 12. *Sentencias y flechas*».

18

El caso Wagner [*Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem*] no se publicará hasta el 22 de septiembre, pero ya el día 7 del mismo mes le escribe a su editor: «Esta vez le daré una sorpresa. Usted pensará, ciertamente, que ya hemos acabado con el trabajo de imprenta: pero ¡mire usted! Acabo de enviarle el manuscrito más limpio de todos los que le haya enviado nunca. Se trata de un escrito que, en lo que a presentación tipográfica se refiere, debe ser totalmente el gemelo de *El caso Wagner*. Su título es: *Ociosidad de un psicólogo.* Necesito asimismo publicarlo ahora porque a finales del próximo año probablemente tendremos que proceder a editar mi obra principal, la *Transvaloración de todos los valores*. Ya que ésta tiene un carácter muy estricto y serio, no puedo enviar como continuación suya nada que sea jovial y ameno. Por otra parte, ha de haber un lapso de tiempo *entre* mi *última* publicación y esa obra *seria*. Tampoco quisiera que ésta siguiera inmediatamente a la traviesa *farce* contra Wagner»[366].

El título que Nietzsche menciona en su carta, *Ociosidad de un psicólogo,* corresponde a la obra que finalmente aparecerá publicada como *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo* [*Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosohirt*], el 24 de enero de 1889. Y fue Peter Gast por lo visto quien tuvo decisivamente que ver con el cambio de nombre. Le habría hecho ver la flojera del título original, y más, después de haber publicado un panfleto como *El caso Wagner*. Nietzsche atiende a su punto de vista y, a finales de mes, le comunica que «el nuevo título (que conlleva alteraciones mínimas en tres o cuatro sitios) debe ser: *Crepúsculo de los ídolos*. O: cómo se filosofa con el martillo. De F. N. El sentido de las palabras, a fin de cuentas adivinable también de por sí, es, como queda dicho, el tema del *breve prólogo*»[367].

Apenas enviado el manuscrito a su editor, Nietzsche se apresura a informar del evento a sus amigos. A Deussen le cuenta que su escrito «proporciona una muy rigurosa y refinada expresión de toda mi *heterodoxia filosófica* — oculta bajo mucha gracia y malignidad». Y le repite casi lo mismo a Overbeck, aunque añadiendo algo más, que se trata de un texto que «tiene mucho valor para mí porque expresa de la forma más breve (quizá también de la más ingeniosa) mi *heterodoxia filosófica esencial*. Es, por lo demás, muy "tempestivo": digo mis "gentilezas" sobre todos los pensadores y artistas posibles de la Europa actual — sin contar con que en él, *in puncto* espíritu, gusto y *profundidad*, se les dicen a la cara a los alemanes las verdades más implacables»[368].

En *Ecce homo* («Crepúsculo de los ídolos», § 2), que Nietzsche comienza a escribir justo un mes después de estas cartas, hará público lo siguiente: «No existe ninguna realidad, ninguna "idealidad" que no sea tocada en este escrito (— tocada: ¡qué eufemismo más circunspecto!...). No sólo los ídolos *eternos,* también los más recientes, en consecuencia los más seniles. Las "ideas modernas", por ejemplo. Un gran viento sopla entre los árboles, y por todas partes caen al suelo frutos — verdades. Hay en ello el derroche propio de un otoño demasiado rico: se tropieza con verdades, incluso se aplasta alguna de ellas con los pies, — hay demasiadas... Pero lo que se acaba por coger en las manos no es ya nada problemático, son decisiones. Yo soy el primero en tener en mis manos el metro para medir

“verdades”, yo soy el primero que *puedo* decidir. Como si en mí hubiera surgido una *segunda conciencia,* como si en mí “la voluntad” hubiera encendido una luz sobre la *pendiente* por la que ahora se descendía... La *pendiente,* se la llamaba el camino hacia la “verdad”...».

En realidad, *Crepúsculo de los ídolos* se compone en muy pocos días, en su mayor parte a partir de tratados breves que ya había esbozado o desarrollado para su proyecto de *La voluntad de poder;* de hecho, de la docena que componen el libro, la mitad se corresponde con los títulos consignados en el listado del mes de septiembre, concretamente los siguientes: 2, 3, 4, 5, 6 y 12[369]. No quiere decirse con ello que se trata de un libro de aluvión, al contrario, es el resultado de una selección cuidadosa entre los materiales disponibles con el fin de dar una presentación (heterodoxa, claro) de su *heterodoxia filosófica.* Y si fuera preciso escoger uno de los tratados como muestra del trabajo que allí lleva a cabo, probablemente el que lleva por título «De cómo el “mundo verdadero” se convirtió en fábula» (y por subtítulo «Historia de un error») resultaría destacado de un modo especial. Allí, en seis breves pasos, Nietzsche «deduce» su filosofía como consecuencia natural y superación de la deriva del pensamiento a lo largo de la historia. Esta historia estará constituida por aquellos pensadores o movimientos que, desde siempre, fueron los referentes filosóficos del quehacer nietzscheano: Platón, el cristianismo, Kant, el positivismo, el nihilismo; para llegar finalmente a Zaratustra: «Hemos suprimido el mundo verdadero», dice entonces, «¿qué mundo ha quedado? ¿Acaso el de la apariencia? ¡En absoluto! Al suprimir el mundo verdadero, hemos suprimido el mundo de la apariencia (Mediodía; instante de la sombra más corta; fin del más largo error; momento culminante de la humanidad. INCIPIT ZARATUSTRA)».

En el fondo, también es una historia que conocemos la de este último paso. El sonámbulo despierta de pronto en mitad de la cuerda floja, sobre el abismo. Se estremece entonces, ha llegado hasta allí sonámbulo. ¿Cómo logrará sostenerse en pie, ahora que está despierto? No le queda sino apelar al sueño, volver a soñar otra vez, — ¿Acaso no es esto lo que cuenta el aforismo § 54 de *La gaya ciencia?* Pero es también el arte del volatinero,

sobre la cuerda tendida entre el animal y el superhombre; tal como aparece al principio del *Zaratustra*…

19

Una vez concluido su *Crepúsculo de los ídolos,* Nietzsche dejará Sils-Maria en dirección a Turín. Ahora, Turín será para Nietzsche, y cada vez más conforme pasen los días, la ciudad de la euforia; en la que trabaja con una facilidad que le parece pasmosa, pasea entusiasmado saludando a los viandantes, y comienza a dar muestras de un comportamiento más que excéntrico. Allí pasará sus últimos días, transfigurados y plenos; porque –nosotros lo sabemos ahora– será allí también donde, muy pocos meses después, se derrumbe abatido por la demencia.

En *Ecce homo* («Crepúsculo de los ídolos», § 3), Nietzsche se preocupa especialmente de que quede fijado el momento álgido vivido en aquella su ciudad soñada. Dice allí: «Hasta el 20 de septiembre no dejé Sils-Maria, retenido por unas inundaciones, siendo al final el único huésped de ese lugar maravilloso, al que mi agradecimiento quiere otorgar el regalo de un nombre inmortal. Tras un viaje lleno de incidencias, en que incluso mi vida corrió peligro en el inundado Como, a donde no arribé hasta muy entrada la noche, llegué en la tarde del día 21 a Turín, mi lugar *probado,* mi residencia a partir de entonces. Tomé de nuevo la misma habitación que había ocupado durante la primavera, *vía Carlo Alberto 6, III,* frente al imponente *palazzo Carignano,* en el que nació Vittorio Emanuele, con vistas a la *piazza Carlo Alberto* y, por encima de ella, a las colinas. Sin titubear y sin dejarme distraer un solo instante, me lancé de nuevo al trabajo: quedaba por concluir tan sólo el último cuarto de la obra. El 30 de septiembre, gran victoria, conclusión de la *Transvaloración;* ociosidad de un dios a orillas del Po. Todavía ese mismo día escribí el prólogo de *Crepúsculo de los ídolos,* la corrección de cuyas galeradas había constituido mi recreación en septiembre. — No he vivido jamás un otoño semejante, ni tampoco he considerado nunca que algo así fuera posible en la tierra, — un Claude Lorrain pensado hasta el infinito, cada día de una perfección idéntica e

irrefrenable». Insistirá en el gesto de dejar constancia de la fecha también al firmar el prólogo a *Crepúsculo de los ídolos*: *«Turín,* 30 de septiembre de 1888, día en que el libro primero de la *Transvaloración de todos los valores* quedó concluido». Y se hace difícil de imaginar un lector de Nietzsche que no haya sentido la precisa conmoción que conllevan las palabras: *ociosidad de un dios a orillas del Po…*

20

El texto sobre la transvaloración al que se ha aludido antes no es otro que el que conocemos como *El Anticristo,* para cuyo subtítulo Nietzsche pensó en alguna ocasión en el de *Transvaloración de todos los valores* aunque finalmente optara por el de *Maldición sobre el cristianismo*[370]. Aparentemente, se trata de un panfleto, una impugnación del cristianismo directa y sin excesivas contemplaciones, pero en la medida en que su centro de gravedad se sitúa en la moral de la negación de la vida que el cristianismo simboliza, el radio de acción de su escrito se extiende de la religión y la teología cristiana a Sócrates y Schopenhauer, la decadencia y el nihilismo, hasta ese mixto entre Platón y el cristianismo con el que Nietzsche designa a la entera tradición del pensamiento occidental; por lo que su texto acaba por constituir una exposición cabal de la posición filosófica de Nietzsche en su conjunto, y es en este sentido que suele decirse que, junto con *El Crepúsculo de los ídolos, El Anticristo* es el mejor compendio de su última filosofía[371].

Probablemente el parágrafo 15 podría ser considerado como el que despliega el marco programático de los frentes (los planos, los niveles) que se abordan en el texto y da indicios del modo en que puede desbordar, de la esfera puramente religiosa a la moral y de ahí ampliarse a un dictamen global de la tradición de pensamiento que le es contemporánea. Dice allí: «Ni la moral ni la religión tienen contacto, en el cristianismo, con punto alguno de la realidad. *Causas* puramente imaginarias (“Dios”, “alma”, “yo”, “espíritu”, “la voluntad libre”, o también “la no libre”); *efectos* puramente imaginarios (“pecado”, “redención”, “gracia”, “castigo”, “remisión de los

pecados"). Un trato entre *seres* imaginarios ("Dios", "espíritus", "almas"); una ciencia *natural* imaginaria (antropocéntrica; completa ausencia del concepto de causas naturales); una *psicología* imaginaria (puros malentendidos acerca de sí mismo, interpretaciones de sentimientos generales agradables o desagradables, de los estados del *nervus sympathicus,* por ejemplo, con ayuda del lenguaje de signos de una idiosincrasia religioso-moral, — "arrepentimiento", "remordimiento de conciencia", "tentación del demonio", "la cercanía de Dios"); una *teleología* imaginaria ("el reino de Dios", "el juicio final", "la vida eterna"). Este puro *mundo de ficción* se diferencia, con gran desventaja suya, del mundo de los sueños por el hecho de que este último *refleja* la realidad, mientras que *aquél* falsea, desvalora, niega la realidad. Una vez inventado el concepto de "naturaleza" como anticoncepto de "Dios", la palabra para decir "reprobable" tuvo que ser "natural" — todo aquel mundo de ficción tiene su raíz en el *odio* a lo natural (—¡la realidad!), es expresión de un profundo descontento con lo real… *Pero con esto queda aclarado todo*. ¿Quién es el único que tiene motivos para *evadirse, mediante una mentira,* de la realidad? El que *sufre* de ella. Pero sufrir de la realidad significa ser una realidad *fracasada*… La preponderancia de los sentimientos de displacer sobre los de placer es la *causa* de aquella moral y de aquella religión ficticias; tal preponderancia ofrece, sin embargo, la fórmula de la *décadence».*

Sin embargo, el libro oculta, cuando menos, un enigma. Como se sabe, *El Anticristo* formaba parte de su proyecto de *Transvaloración de todos los valores,* según el plan diseñado en septiembre de 1888; debía ser el Libro I, y lo nombra de este modo en su correspondencia repetidas veces. Ahora, cuando concluye *El Anticristo,* Nietzsche comienza la redacción de *Ecce homo,* el día de su cumpleaños, 15 de octubre; el 6 de noviembre le anuncia a su editor la inminencia de un nuevo escrito, «*Ecce homo.* Cómo se llega a ser lo que se es». Y a finales de mes, el manuscrito ya obra en poder de su editor, a juzgar por la postdata que Nietzsche añade en su carta del 26 de noviembre: «Adjunto una adición para *Ecce homo,* — aún llegarán más»[372]. Pues bien, en este lapso de tiempo entre el 6 y el 20 de noviembre tiene lugar una transformación radical de su proyecto, según se desprende

de su carta a Brandes, fechada el día 20[373]. *Ecce homo* pasa a ser un preludio a la *Transvaloración,* y *El Anticristo* deja de ser el Libro I de ese proyecto, para convertirse en el cumplimiento acabado de toda la *Transvaloración de todos los valores*.

Giorgio Colli reflexiona este sorprendente desplazamiento del siguiente modo: «¿Por qué, poco después de haber escrito *El Anticristo,* Nietzsche considera que ha cumplido ya la muy anhelada "transvaloración de todos los valores"? Quizá porque en este breve momento –antes de que la desatinada voluntad de realizar lo inactual le llevase al delirio de la locura– le parece verdaderamente haber encontrado la expresión decisiva, cuyo impacto sobre las conciencias somnolientas pudiese desencadenar el gran incendio, traducir a la realidad concreta el pensamiento del más solitario. No se equivocaba del todo, porque la agitación provocada por este libro se propaga todavía hasta hoy. Y la astucia tal vez inconsciente de Nietzsche para actualizar lo inactual consistía en esto: concentrar toda maldición sobre el nombre del cristianismo, atrayendo de este modo sobre ese organismo decrépito el odio de todos aquellos que sólo esperaban ser alentados. Pero aquellos que tenían o tienen que lamentarse con respecto al cristianismo son muchísimos, mientras que el prefacio de *El Anticristo* dice: "este libro concuerda con poquísimos". La astucia consiste por lo tanto en excitar a los muchísimos con un libro destinado a poquísimos, o, en otras palabras, en proponer como objetivo destruir el cristianismo, objetivo estrechamente ligado según Nietzsche a muchos otros, con respecto a los cuales los seducidos por el verbo anticristiano no se sienten para nada en oposición. Cristianismo involucra así moral, metafísica, justicia, igualdad de los hombres, democracia, resume en sí los valores del mundo moderno. La destrucción del cristianismo, por esa razón, es verdaderamente según Nietzsche una transvaloración "de todos" los valores»[374].

De que esto es así, de que la confianza que Nietzsche tiene en los efectos de este texto es extrema, hablan bien claro las palabras que ya le escribía a Overbeck en octubre, cuando estaba concluyendo el texto: «Soy ahora la persona más agradecida del mundo — provista de determinado sentimiento *otoñal,* en este preciso buen sentido de la palabra: es la *época* de mi gran *cosecha*. Todo se me hace ligero, todo me sale bien, aunque difícilmente

alguien haya tenido ya entre las manos cosas tan grandes. Te comunico con un sentimiento para el que no tengo palabras que el *primer* libro de la *Transvaloración de todos los valores* está acabado, listo *para la imprenta*. Serán *cuatro* libros; aparecerán por separado. Esta vez, como viejo artillero, presento mi cañón de gran calibre: temo que con su fuego partiré por la mitad la historia de la humanidad...*»*[375].

21

La idea de la transvaloración de todos los valores operará modificando seriamente buena parte de sus sueños y preocupaciones habituales. Uno de sus resultados más claros es su noción de *gran política,* y de la necesidad de un *complot* para intervenir en ella y cambiar así el curso de la historia; idea en la que vendrán a desembocar incluso sus preocupaciones juveniles, desde sus ilusiones de Basilea por la transmisión y preservación de la cultura y el papel del genio en ello, hasta su sueño de una comunidad monástica de pensadores íntimamente cómplices. Las anteriores afirmaciones sobre su necesidad de «seres afines» o su modo de reclamar el «momento de la decisión» son ya claros indicios de esa voluntad de complot. Se anticipa ya esa «desatinada voluntad de realizar lo inactual» de la que hablaba Colli, a mediados de septiembre, en carta a Deussen: «A fin de cuentas *estos dos escritos* [*El caso Wagner* y *Crepúsculo de los ídolos*] no son sino verdaderos descansos en medio de una tarea desmesuradamente difícil y decisiva, que, si se entiende, partirá por la mitad la historia de la humanidad. El sentido de la misma se resume en cinco palabras: *Transvaloración de todos los valores*. *No* se encuentran *ya a libre disposición* muchas de las cosas que hasta ahora lo estaban: el imperio de la *tolerancia* ha quedado rebajado, gracias a decisiones de valor de primera importancia, a una mera cobardía y debilidad de carácter. Ser *cristiano* — por exponer sólo una única consecuencia — será desde entonces *indecente*. — Incluso de esta subversión, la más radical que conoce la humanidad, hay ya en mí muchas cosas que se encuentran en acción y en marcha. Sólo necesito, dicho una vez más, todo tipo de descanso y de distracción, para

tener lista la obra sin la menor fatiga, como un juego, como una — libertad de la voluntad — . El *primer* libro [*El Anticristo*] de este programa ya está acabado hasta la mitad»[376].

Las manifestaciones mayores de esta deriva se abrirían programáticamente en dos direcciones: una, la de la lucha contra la religión, con *El Anticristo;* y otra, la de la lucha contra la política, cuyo manifiesto sería un texto, *Promemoria,* del que apenas conservamos algún apunte. Sin embargo, en uno de ellos, con el título de *La gran política* [*die große Politik*], y bajo acordes de panfleto visionario (comienza diciendo: «Yo traigo la guerra. *No* entre pueblos: no tengo palabras para expresar mi desprecio por la abominable política de intereses de las dinastías europeas, que de la provocación del egoísmo y del autoenvanecimiento de los pueblos, enfrentando los unos con los otros, hace un principio y casi un deber…»), acaba enunciando un apunte de programa para la gran política, que es muy significativo; y reza como sigue: *«Primer principio:* la gran política quiere que la fisiología se convierta en ama y señora de todas las otras cuestiones; quiere crear un poder suficientemente fuerte para *criar* a la humanidad como un todo superior, con implacable dureza frente a lo degenerado y parasitario en la vida, — frente a lo que corrompe, envenena, calumnia, lleva a la ruina... y ve en la aniquilación de la vida el distintivo de una especie superior de almas. *Segundo principio:* guerra a muerte contra el vicio; es viciosa toda especie de contranaturaleza. El sacerdote cristiano es la especie más viciosa de ser humano: pues él *enseña* la contranaturaleza. *Segundo principio:* crear un partido de la vida, suficientemente fuerte para la *gran* política: la *gran* política hace que la fisiología se convierta en ama y señora de todas las otras cuestiones, — quiere *criar* a la humanidad como un todo, mide el rango de las razas, de los pueblos, de los individuos, por su [*ilegible*] de futuro, por su garantía de vida que ella trae consigo, — acaba de modo implacable con todo lo degenerado y parasitario. *Tercer principio.* El resto se sigue de aquí»[377].

En cuanto a las manifestaciones menores, las más señaladas serán su repentina voracidad proselitista, que le hace perseguir que sus libros sean leídos, reseñados y traducidos. «Tan pronto haya producido su efecto *Ecce homo* — provocará un pasmo sin punto de comparación — daré los pasos

que ya he considerado con el fin de preparar traducciones de la *Transvaloración* en siete lenguas principales que llevarán a cabo escritores sobresalientes de toda Europa. La obra debe aparecer simultáneamente en todas las lenguas. — NB. Veo venir una traducción *sueca* del *Crepúsculo de los ídolos»*[378]. Y de tanto en tanto, fabula el destino que tendrán sus libros cuando se haya cumplido la Transvaloración. Así, le escribe por ejemplo a Naumann: «¡El editor del *Zaratustra*!, ¡del *primer* libro de todos los milenios! ¡En el que está contenido el destino de la humanidad!, ¡que en pocos años se propagará en millones de ejemplares!... Tan pronto como haya salido *Ecce homo* seré el primero de los humanos que ahora viven». Y lo que evidentemente sobrecoge al leer estas palabras ahora, es el hecho de que, a pesar de todo su patetismo, el pronóstico está cerca de ser acertado: probablemente a día de hoy sean millones los ejemplares en los que el *Zaratustra* se ha propagado…

Otra manifestación menor será la cierta popularidad de la que el solitario de Sils-Maria ha comenzado a gozar; y que, aunque cierta, Nietzsche exagera notablemente. Así, por ejemplo, cuando el 21 de diciembre le escribe a su madre: «En el fondo tu vieja criatura es ahora un animal extraordinariamente famoso: no precisamente en Alemania, ya que los alemanes son demasiado estúpidos y vulgares para la *altura* de mi espíritu y ante mí han quedado siempre en ridículo, sino en cualquier otro sitio. Mis admiradores son todos ellos naturalezas *selectas;* todos son personas influyentes y de elevada posición, en S. Petersburgo, en París, en Estocolmo, en Viena, en Nueva York. Ay, si tú supieras con qué palabras me expresan su afecto los personajes *de primera importancia,* las señoras más encantadoras, sin excluir a *Madame la princesse* Ténicheff. Entre mis admiradores cuento con verdaderos genios, — hoy día no hay nombre que sea tratado con tanta distinción y profundo respeto como el mío»[379].

Esta noción del necesario complot será cada vez más dominante en el pensamiento de Nietzsche, y ha sido señalada repetidamente como uno de los temas que conducen su delirio final. Apoyaría esta hipótesis, la explosión terminal de su identidad en una multiplicidad de encarnaciones en todos los nombres de la historia, tal como se evidencia en sus billetes de locura o en algunas partes del *Ecce homo;* libro que formaría parte principal

de este complot, ya que Nietzsche proyectaba enviarle un ejemplar a Bismarck y otro al joven emperador Guillermo II, junto con una carta conteniendo «una declaración de guerra», según le escribe a Strindberg, en carta del 8 de diciembre[380].

22

A partir de diciembre de 1888, Nietzsche comienza a escribir lo que se conocerá como «billetes de locura», a amigos y conocidos. Su sabida afición a firmar sus cartas con un alias explotará ahora en un carnaval de identificaciones imaginarias; entre las que destacan por su insistencia las de Dioniso y el Crucificado. Además, su convicción de la necesidad de un complot político-religioso que impusiera un golpe de timón al futuro de la cultura europea se convierte ahora en una parodia delirante, más propia de algún bufón de la eternidad… Así, le escribe a Overbeck, el 28 de diciembre: «Yo mismo trabajo en estos momentos en una *promemoria* para las Cortes europeas con el propósito de crear una liga antialemana. Quiero encerrar al *Reich* en una camisa de fuerza y empujarlo a una guerra de desesperación. No tendré las manos libres hasta tener en mis manos al joven *Emperador* y a *todo* su séquito»[381].

El tono será análogo en la mayor parte de los billetes, al que debe añadírsele su euforia creciente, su *amor fati* que ya cabalga desbocado. A Peter Gast le escribe el 4 de enero: «A mi *maëstro Pietro,* Cántame una canción nueva: el mundo se ha transfigurado y todos los cielos se alegran. El Crucificado»[382]. Y a Cosima Wagner, simplemente: «¡Ariadna, te amo!». Y firma, «Dioniso» [383]. Y a Jacob Burckhardt, el 6 de enero, le escribe una carta que comienza con estas palabras: «Querido señor profesor: en fin de cuentas preferiría mucho más ser profesor en Basilea que Dios; pero no me he atrevido a llevar mi egoísmo privado hasta el punto de omitir por su causa la creación del mundo...». En ella, entre otras cosas, afirmará su identificación con personajes de actualidad en la crónica de sucesos: «No tome el caso Prado con excesiva severidad. Yo soy Prado, soy también el padre de Prado, me atrevo a decir que soy incluso Lesseps… Quisiera

brindarles a mis parisinos, a quienes amo, un nuevo concepto — el concepto de criminal decente. Yo soy incluso Chambige — también un criminal decente». Y añade una mención a su fatiga moral ante estas identificaciones: «Lo que es desagradable y molesta a mi modestia es que en el fondo yo soy todos y cada uno de los nombres de la historia…». La carta concluirá con la siguiente postdata: «Mañana llega mi hijo Umberto [el rey de Italia] con la encantadora Margherita, pero incluso aquí los recibiré sólo en mangas de camisa. El *resto* para la señora Cosima… Ariadna… De vez en cuando se producen hechizos… Voy a todas partes con mi vestido de estudiante, de vez en cuando doy a alguien golpecitos en la espalda y le digo: *siamo contenti? Son dio, ho fatto questa caricatura...*»[384].

Cuando Jacob Burckhardt recibe esta carta comprende al punto la gravedad de la situación y, alarmado, acude a Overbeck, quien, amigo fiel una vez más, parte inmediatamente, llegando a Turín el 8 de enero.

23

Sin duda, el texto más afín a estos billetes es *Ecce homo,* su última obra; y como ejemplo de ello, basta recordar las palabras con las que se abre: «Como preveo que dentro de poco tendré que dirigirme a la humanidad presentándole la más grave exigencia que jamás se le haya hecho, me parece indispensable decir *quién soy yo».* O el título mismo de sus capítulos iniciales («Por qué soy tan sabio», «Por qué soy tan inteligente», «Por qué escribo tan buenos libros») y el final («Por qué soy un destino»). Entre ambos extremos, Nietzsche trazará un recorrido a través de toda su obra, dedicando unas pocas páginas a cada uno de sus libros; páginas que, a despecho de su tono extravagante, son fruto de un ejercicio severo de profundización y autognosis, que desplazará profundamente las claves interpretativas de su recepción. En este sentido, el 22 de diciembre, le escribe a Peter Gast: «Desde hace cuatro semanas entiendo mis propios libros, más aún, los aprecio. Con toda seriedad; hasta ahora no había sabido lo que significaban. Mentiría si dijera que, salvo el *Zaratustra,* me habían

causado gran impresión. Es como la madre con su hijo: le quiere quizá, pero con una completa estupidez acerca de lo que verdaderamente es. Ahora tengo la convicción de que todo está logrado, desde un principio; que todo es una cosa, y que todo quiere una cosa. Ayer leí *El nacimiento de la tragedia:* algo indescriptible, profundo, delicado, feliz...»[385].

Sin embargo, la pregunta sobre si *Ecce homo* es una obra «de locura» es imposible de responder, y tal vez ni siquiera sea necesario. Lo que sí puede asegurarse es que Nietzsche era plenamente consciente de la *acción* que estaba llevando a cabo; que, con su publicación, quemaba la última de sus naves, su trayectoria como escritor y pensador, y por tanto todo lo que le había sostenido a lo largo de su vida comprometido con la lucidez. Así, le escribe a Peter Gast, el 30 de octubre: «El día de mi cumpleaños he vuelto a comenzar algo que parece que sale bien y ya está notablemente adelantado. Se llama ECCE HOMO. O *Cómo se llega a ser lo que se es*. Trata, con una gran audacia, de mí y de mis escritos: con ello no sólo he querido presentarme *antes* del totalmente inquietante acto solitario de la *Transvaloración*, — me gustaría hacer de una vez una *prueba* de lo que en realidad puedo arriesgar, dadas las ideas alemanas en torno a la *libertad de prensa*. Mi sospecha es que confisquen enseguida el *primer* libro de la *Transvaloración*, — y con todo derecho desde un punto de vista legal»[386]. Y nuevamente, el 16 de diciembre, al comunicarle la publicación de *Nietzsche contra Wagner,* comenta: «No veo tampoco por qué debo acelerar en exceso la trágica catástrofe de mi vida que comienza con *Ecce homo*...»[387].

¿Cuál pensaba Nietzsche que era esa trágica catástrofe, ese gran acto solitario de la Transvaloración? La única respuesta a ello que tenemos se pierde en el mutismo terminal de su locura. O se oculta, como un enigma, en las últimas palabras de *Ecce homo:* «¿Se me ha comprendido? *Dioniso contra el Crucificado».*

La escena final de su derrumbamiento es bien conocida. «El 3 de enero, justo en el momento en el que Nietzsche sale de su casa, ve en la piazza Carlo Alberto, en el estacionamiento de carruajes, a un caballo derrengado, con el que se encarniza un cochero brutal. La piedad le invade. Sollozando y con un gesto protector, se echa al cuello de la bestia martirizada. Se derrumba. Afortunadamente, pasaba por allí Fino [su casero] y le llamaron la atención los curiosos que se habían agolpado. Reconoció a su huésped y con mucho esfuerzo consiguió llevarlo hasta su apartamento»[388]. La historia continúa con la llegada de Overbeck, y el lamentable estado en el que encontró a su amigo sumido en un delirio en el que la euforia corre pareja con la más extrema depresión. Pero Overbeck llega el 8 de enero, y de los cinco días transcurridos entretanto se sabe que fue gracias a la decidida protección de su patrono, Davide Fino, como Nietzsche evitará ser internado en un manicomio italiano. También sabemos que Nietzsche escribió muchos billetes de pocas líneas y alguna carta extensa aquellos días. Tres o quizá cuatro misivas a Cosima (el 3 de enero). El cuatro de enero escribirá a: Georg Brandes, Hans von Bülow, Jacob Burckhardt, Paul Deussen, Heinrich Köselitz, Malwida von Meysenbug, Franz Overbeck, Erwin Rohde, Carl Spitteler, Heinrich Wiener. Y también algunas otras relacionadas con los objetivos de su gran política: «a los ilustres polacos», al cardenal Mariani, a Umberto I rey de Italia, a la Casa Baden… Finalmente, el 6 de enero escribe la famosa carta a Jacob Burckhardt que disparará todas las alarmas y precipitará la llegada de Overbeck, que acude al rescate.

Una vez superados los trámites en el consulado alemán, Nietzsche será repatriado el día 9 de enero. Fuertemente sedado, Nietzsche es embarcado ese día en un tren con destino a Basilea, bajo la tutela de Overbeck. Ahora está definitivamente de regreso. El trayecto del tren traza una diagonal bastante exacta a través del territorio por el que, compulsivamente, Nietzsche viajó a lo largo de toda su vida. Entre Niza y Génova, hacia Basilea, su antiguo punto de partida. Como si todo debiera acabar por cuadrar, finalmente. El trayecto se hizo sin incidencias destacables, excepto por un detalle. Al cruzar el túnel de San Gotardo, Nietzsche al parecer despertó de su mutismo. Y es que los recuerdos se agolpan alrededor de ese

enclave geográfico, desde su encuentro de juventud con Mazzini a las banderas negras que llevaban los transportes de la dinamita para su excavación, y que deberían colocarse también en los libros de Nietzsche, según un comentarista dijo de *Más allá del bien y del mal* (y que Nietzsche, ese ermitaño alucinado que tanto decía detestar a los periodistas, adoptó al punto como consigna: *Yo no soy un hombre, soy dinamita*…).

Según cuentan los cronistas, cuando el tren cruzó el túnel, en la oscuridad, Nietzsche abandonó su mutismo para entonar una bella canción veneciana:

Sul ponte io stavo
Or è poco nella notte bruna
Veniva di lungi un canto:
Auree gocce vía sgorgavano
Sulla tremolante superficie.
Gondole, luci, musica —
Ebbre sciamavano nel crepuscolo...

L´anima mia, come arpa
Invisibilmente toccata,
A sé cantava in segreto
Una canzone di gondolieri,
Tremando di beatitudine multicolore.
— L´ascoltava qualcuno?...

L´ascoltava qualcuno? Hörte Jemand ihr zu? Esta canción se reproducía ya en *Ecce homo* («Por qué soy tan inteligente», § 7), precedida por este comentario: «Cuando busco un sinónimo de "música", siempre encuentro únicamente la palabra "Venecia". Yo no sé distinguir entre las lágrimas y la música — no sé considerar la felicidad, el *Sur*, sin estremecerme sobrecogido». También la pregunta con la que concluye la canción del gondolero encuentra su eco en la que cierra *Ecce homo,* con la que se despide del mundo como escritor: *Hat man mich verstanden?*

Cuando el tren llegó finalmente a Basilea, el 10 de enero, Nietzsche fue ingresado en una clínica para enfermedades nerviosas, diagnosticándosele

«parálisis progresiva». A partir de ese momento, Nietzsche ya no recobrará plenamente su lucidez: su impresionante aventura intelectual ha concluido.

«En los años de locura –escribe Giorgio Colli– el único testimonio de una escritura de Nietzsche consiste en algunos intentos por anotar con mano torpe en un cuaderno los primeros versos de la poesía *Desde altas montañas,* con la que concluye *Más allá del bien y del mal.* Ahí terminaban los recuerdos confusos de su vida pasada: lo que sucedió a continuación estaba completamente borrado por el trauma gradual y definitivo de su existencia»[389].

Nietzsche, ajeno por completo a la gloria que su obra está ya alcanzando día a día, vivirá sumido en el mutismo aún once años. Finalmente, hacia el mediodía del sábado 25 de agosto de 1900, Nietzsche muere. Y según cuenta su hermana, su última mirada fue «solemne e interrogadora»[390].

---

293 «Considere por favor si está dispuesto a editar algo nuevo, que está listo hasta en su título. Es el segundo tomo de *Aurora.* Pensamientos sobre los prejuicios morales. Si le está permitido a un autor decir algo sobre su libro, diría que es un libro para temerarios y buenos catadores espirituales; se encuentra allí algo de lo más fino y más osado. A pesar de ello, no tiene nada que aparezca como un ataque directo; no formo parte de las personas de partido de cualquier tipo que quieren absolutamente "convertir" o "derribar"», § 663. *A Hermann Credner en Leipzig,* Niza, mediados de enero de 1886.

294 Nietzsche es plenamente consciente de esta continuidad; de hecho, le comunica a Overbeck que ha estado dictándole a una copista ocasional, Louise Röder-Wiederhold, una parte de *Más allá del bien y del mal,* en estos términos: «"Mi dama de compañía" se ha ido, hace una semana. Le he dictado algo que podría denominarse aproximadamente una *quinta Consideración intempestiva*. Aunque fue algo más, para desahogarme un poco», § 612. *A Franz Overbeck en Basilea,* Sils-Maria, 13 de julio de 1885.

295 § 504. *A Franz Overbeck en Basilea,* Niza, 7 de abril de 1884. Un mes antes le había escrito: «Quién sabe qué cometidos tendré que asumir y qué energías necesitaré para poder perseverar conmigo mismo. No sé cómo *he podido* llegar a ello — pero probablemente se me ha ocurrido *por primera vez* el pensamiento que dividirá la historia de la humanidad en dos. Este *Zaratustra* no es más que un preámbulo, un vestíbulo — he tenido que darme ánimos a mí mismo, porque sólo recibía desaliento de todas partes: ¡el valor para *soportar* ese pensamiento! Porque aún estoy *muy* LEJOS de poder expresarlo y exponerlo. *Si es verdadero,* o mejor: si es creído verdadero — entonces *todo* cambia y se da la vuelta, y *todos* los valores habidos hasta ahora habrán perdido su valor. — De *este estado de cosas* Köselitz tiene un presentimiento, una corazonada. Lo digo para disculparle *a él*. — Por lo demás: he vuelto a tener vivencias *con las que podría haberme ahogado* (aludía a ello en mi última carta). Pero las he SUPERADO», § 494. *A Franz Overbeck en Basilea,* Niza, 8 de marzo de 1884.

296 Ya Karl Schlechta, en los años cincuenta del siglo pasado, en su edición de las obras de Nietzsche, había denunciado como espuria la presunta obra de Nietzsche. «La leyenda nefasta de Nietzsche se funda en los escritos póstumos; más precisamente en la injustificable compilación de una gran parte de estos escritos, especialmente la que se denomina *Voluntad de poder*. Ahora bien, *La voluntad de poder* no es una obra de Nietzsche. Esta "obra capital" es un montaje de editores sin inteligencia –a algunos de los cuales les llegó la inteligencia luego, pero demasiado tarde–. La iniciadora de la compilación fue la funesta hermana de Nietzsche, quien, para legitimar su abuso de autoridad, presentó toda una serie de cartas privadas que Nietzsche le había dirigido. *Estas cartas están falsificadas*. He aportado la justificación filológica de mis afirmaciones relativas a *La voluntad de poder* y a las cartas mencionadas en el tercer volumen de mi edición (Múnich 1956), páginas 1393-1423. No es mi culpa si estas páginas se leen con tanta intriga como una novela policiaca…» (*Der Fall Nietzsche,* Hanser, Múnich 1958, Prólogo). Para el relato de los pormenores de la edición crítica Colli-Montinari, véase Giuliano Campioni, *Leggere Nietzsche. Alle origini dell'edizione critica Colli-Montinari. Con lettere e testi inediti*, ETS, Pisa 1992. Sobre la cuestión de *La voluntad de poder*, Mazzino Montinari, «*La volonté de puissance*» *n'existe pas*, edición de Paolo *D'Iorio,* Éditions de l'éclat, París 1996. Para la concordancia entre los textos que componen *La voluntad de poder* y los correspondientes fragmentos póstumos, según la edición Colli-Montinari, véase A. Morillas, «Concordancias *La voluntad de poder* – Edición Colli-Montinari», en *Estudios Nietzsche,* 4 (2004), pp. 193-208.

297 *Fragmentos póstumos,* Agosto-Septiembre de 1885, 39 [1]. En el mismo cuaderno se encuentran los primeros fragmentos que desarrollan esta dirección, 39 [12 - 15].

298 *Fragmentos póstumos,* Agosto-Septiembre de 1885, 40 [2]. Se encuentran desarrollos de este proyecto en 40 [3, 50, 61], y al principio de sus notas de otoño del mismo año; un esbozo más un listado de cuestiones a tratar en: 43 [1, 2], y en 44 [1], la siguiente relación: «*Los capítulos*. De la interpretación. De la jerarquía. Los caminos hacia la santidad. El eterno retorno. La superstición de los filósofos críticos. Crítica de Pascal: él tiene ya las *interpretaciones* cristiano-*morales* en la naturaleza del hombre y cree captar el "estado de las cosas". También Sainte-Beuve».

299 *Fragmentos póstumos,* Verano-Otoño de 1882, 2 [4]. En 1885, introduce una corrección en su fórmula matriz que identifica nihilismo y budismo; dice allí: «Los mejores nihilistas entre los filósofos fueron hasta ahora los eléatas. Su Dios es la mejor y más profunda exposición del nirvana budista; ser y nada son idénticos», *Fragmentos póstumos,* Abril-Junio de 1885, 34 [204].

300 *Fragmentos póstumos,* Mayo-Julio de 1885, 35 [82]. Este nihilismo activo insiste en algo ya ensayado de otro modo: «Yo mismo defendería la invención de una religión o metafísica más estricta todavía, auténticamente nihilista», *Fragmentos póstumos,* Abril-Junio de 1885, 34 [204].

301 *Fragmentos póstumos,* Otoño de 1885-Otoño de 1886, 2 [101].

302 El plan es el siguiente: «La voluntad de poder. *Tentativa de una transvaloración de todos los valores.* En cuatro libros. Libro primero: el peligro de los peligros (exposición del nihilismo) (como *la consecuencia necesaria de las estimaciones de valor habidas hasta el momento*). Libro segundo: crítica de los valores (de la lógica, etc.). Libro tercero: el problema del legislador (incluye la historia de la soledad) ¿Cómo tienen que estar constituidos los hombres que valoren de modo inverso? Hombres que tengan todas las propiedades del alma moderna, pero que sean lo suficientemente fuertes como para transformarlas en pura salud. Libro cuarto: el martillo, el medio para su tarea. Sils-Maria, verano de 1886», *Fragmentos póstumos,* Otoño de 1885-Otoño de 1886, 2 [100].

303 *Fragmentos póstumos,* Agosto-Septiembre de 1885, 39 [15].

304 § 724. *A Heinrich Köselitz en Annaberg,* Sils-Maria, 20 de julio de 1886. Y añade: «Aquí, en Sils, todavía no estoy realmente bien: la salud no soporta estos saltos colosales. Además, la impresión del libro me ocupa hasta fastidiarme; sólo con los primeros ejemplares ya listos hay una libertad real (y el permiso de pensar algo *nuevo*). O sea, quizás dentro de tres semanas...».

305 *Fragmentos póstumos,* Verano de 1886-Primavera de 1887, 6 [4].

306 *Fragmentos póstumos,* Otoño de 1885-Otoño de 1886, 2 [179]. El parágrafo 208 de *Más allá del bien y del mal* (Quinta parte, «Nosotros los doctos») concluye con estas palabras: «El tiempo de la política pequeña ha pasado: ya el próximo siglo trae consigo la lucha por el dominio de la tierra, — la *necesidad ineludible* [*Zwang*] de una gran política [*grossen Politik*]». Ya en *Aurora* había aparecido la noción, en el aforismo 189, titulado precisamente «De la gran política»; se dice de ella que la corriente más pujante que la propulsa «es la *necesidad del sentimiento de poder*» [*Bedürfniss des Machtgefühls*], no sólo en príncipes y potentados sino también en las clases bajas.

307 En *República,* VI, 509b. Es el momento en el que proclama que el Bien está *más allá* de las esencias (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας). Además, en alemán el término *Jenseits* también puede sustantivarse, y alude entonces al Más Allá.

308 También comparecerán, como protagonistas incluso, vestigios de los tiempos de Basilea, Dioniso (pero ya no es el mismo, ahora es el dios filósofo), la aceptación del dolor de la existencia, que fue casi su primer tema, con la tragedia, o la cuestión de la esclavitud, que ya en uno de los *Cinco prefacios*... a Cosima, «El Estado griego», se consideraba troncal… Aquí aparecerá como una vuelta de tuerca sobre la noción de «rebaño» (*«La moral es hoy en Europa moral de animal de rebaño»,* § 202), enfrentando ahora una «moral de esclavos» contra una «moral de señores» (en la sección novena, «¿Qué es aristocrático», especialmente en § 260; un antagonismo que se prolongará en *La genealogía de la moral*). Cuando Bandres caracterice la filosofía de Nietzsche como un «radicalismo aristocrático», a Nietzsche le parecerá «la palabra más inteligente que he leído hasta ahora sobre mí» (§ 960. *A Georg Brandes en Copenhague,* Niza, 2 de diciembre de 1887). Frente a la moral de esclavos (moderna, democrática, defensora de los derechos), la reivindicación de una moral de los señores defendería ante todo los deberes, la potencia legisladora. Así, llevar la vida que uno *se debe* a sí mismo sería lo propiamente aristocrático.

309 § 630. *A Heinrich Köselitz en Venecia,* Naumburg a. d. Saale, 22 de septiembre de 1885. A principios de año ya le había avanzado un desánimo semejante respecto de cualquier publicación, en estos términos: «Entre nosotros: hay algo nuevo, como *"fruto"* de este invierno, pero no tengo editor, y *sobre todo* no tengo ya ganas de ver nuevas cosas impresas. La enorme insensatez de publicar algo como mi *Zaratustra* sin tener necesidad de ello me ha sido recompensada con parejas insensateces: como correspondía». A continuación, Nietzsche le dibuja la portada del Libro IV del Zaratustra, tal como piensa presentarla al editor que está buscando: «MEDIODÍA Y ETERNIDAD de Friedrich Nietzsche Primera parte: la tentación de Zaratustra». Y añade: «Por lo demás, quizás *imposible de imprimir:* una "blasfemia contra Dios", compuesta con el humor de un payaso», § 573. *A Heinrich Köselitz en Zúrich,* Niza, 14 de febrero de 1885.

310 § 741. *Bernhard y Elisabeth Förster en Asunción,* Sils-Maria, 2 de septiembre de 1886.

311 Escúchese por ejemplo el tono de las primeras palabras de su prefacio a *Humano, demasiado humano II:* «No se debe hablar sino cuando no cabe callar; y sólo hablar de lo que se ha *superado* [*überwunden*]*:* todo lo demás es charlatanería, "literatura", falta de disciplina. Mis escritos no hablan más que de mis victorias [*Ueberwindungen*]: "yo" estoy en ellos con todo lo que me ha sido hostil, *ego ipsissimus,* y aun, si se me permite una expresion más orgullosa, *ego ipsissim*um. Se adivina: tengo ya mucho *por debajo de mí...*».

312 § 751. *A Heinrich Köselitz en Múnich,* Sils-Maria, 20 de septiembre de 1886.

313 § 752. *A Paul Deussen en Berlín,* Sils-Maria, alrededor del 20 de septiembre de 1886.

314 § 756. *A Malwida von Meysenbug en Roma,* Sils-Maria, 24 de septiembre de 1886. El mismo día escribirá a su editor, dándole también noticia del asunto: «El *Bund* tenía dos artículos sobre la obra citada, con el título: *Peligroso libro de Nietzsche*. El comienzo decía: "los vagones que tenían que transportar...". Todo el artículo era un modelo de propaganda *involuntaria»*, § 755. *A Ernst Wilhelm Fritzsch en Leipzig,* Sils-Maria, 24 de septiembre de 1886.

315 § 924. *A Franziska Nietzsche en Naumburg,* Venecia, 10 de octubre de 1887.

316 § 761. *A Franz Overbeck en Basilea,* Ruta Ligure, 12 de octubre de 1886.

317 § 773. *A Elisabeth Förster en Paraguay,* Niza, 3 de noviembre de 1886.

318 Así se lo comunica a Peter Gast, a final de mes: «Para mi pesar, encontré que el artículo era muy leído e interpretado en Sils entre sus buenos habitantes. Quizás haya estado por última vez en Sils», § 770. *A Heinrich Köselitz en Múnich,* Niza, 31 de octubre de 1886.

319 § 775. *A Franz Overbeck en Basilea,* Niza, 14 de noviembre de 1886.

320 *Fragmentos póstumos,* Finales de 1886-Primavera de 1887, 7 [60].

321 Y a renglón seguido, añade: «Por lo demás, la "percepción justa" — término que significaría la expresión adecuada de un objeto en el sujeto — se me antoja un contrasentido; pues entre dos esferas radicalmente distintas, como lo son el sujeto y el objeto, no media ninguna causalidad, ninguna adecuación, ninguna expresión, sino a lo más un comportamiento *estético,* quiero decir, un transferir alusivo, un balbuciente traducir a una lengua extraña; para lo cual es menester, en todo caso, una esfera y fuerza mediadora que elabore e invente libremente».

322 *Fragmentos póstumos,* Primavera de 1888, 14 [186].

323 *Fragmentos póstumos,* Verano de 1886-Otoño de 1887, 5 [71].

324 Unos meses antes de escribir este breve tratado, el 17 de marzo, en Niza, Nietzsche había imaginado un nuevo esquema para su obra *La voluntad de poder*. En él, se mantiene la posición dominante del nihilismo, la obra comienza precisamente encarando este problema. Y el subtítulo sigue aludiendo a la transvaloración: «Ensayo de una transmutación de todos los valores». Pero su despliegue es ahora mucho más preciso: Libro I: *El nihilismo europeo*. Libro II: *Crítica de los valores supremos*. Libro III: *Principio de una nueva posición de valores.* Libro IV: *Disciplina y cría.* Este será el guion que su hermana y demás primeros albaceas editoriales considerarán el idóneo para ordenar temáticamente una parte de sus papeles póstumos. El texto «Sobre el nihilismo europeo»,

escrito en Lenz, aparece en la edición de 1901 donde corresponde, es el § 55, pero ha sido parcialmente amputado y redistribuido en otros lugares. Sobre los pormenores de las diversas ediciones llevadas a cabo por el «Nietzsche Archiv», véase W. Kauffmann (ed.), *The Will to power,* Vintage Books, Nueva York 1968, pp. xxvii y ss.

325 Se lo hace llegar con estas indicaciones: «Aquí tiene, muy estimado señor editor, un pequeño *escrito polémico* que está en conexión directa con el *Más allá* aparecido el año pasado: ya en cuanto al *título*. Quizás consiga atraer la atención sobre aquel libro: aunque ciertamente no ha surgido con ese propósito. — Mi pedido es que la impresión comience *inmediatamente;* presentación tipográfica, letras, papel, número de los ejemplares — todo *exactamente* como en *Más allá:* de manera tal que este tratado aparezca también exteriormente como una continuación de aquel *Más allá»*, § *877. A Constantin Georg Naumann en Leipzig,* Sils-Maria, 17 de julio de 1887.

326 Será el último plan de *La voluntad de poder,* que poseemos, el del 26 de agosto de 1888. Es el siguiente: «Esbozo del plan para: *La voluntad de poder.* Ensayo de una transvaloración de todos los valores. Nosotros los hiperbóreos. — *Instauración de la piedra fundamental del problema.* Libro I: *"¿Qué es la verdad?" Capítulo 1.º* Psicología del error. *Capítulo 2.º* Valor de la verdad y del error. *Capítulo 3.º* La voluntad de verdad (sólo justificada en el valor que dice sí a la vida). Libro II: *Procedencia de los valores. Capítulo 1.º* Los metafísicos. *Capítulo 2.º* Los *homines religiosi*. *Capítulo 3.º* Los buenos y los mejoradores. Libro III: *Lucha de los valores. Capítulo 1.º* Pensamientos sobre el cristianismo. *Capítulo 2.º* Sobre la fisiología del arte. *Capítulo 3.º* Sobre la historia del nihilismo europeo. Pasatiempo psicológico. Libro IV: *El gran mediodía. Capítulo 1.º* El principio de la vida, la "jerarquía". *Capítulo 2.º* Los dos caminos. *Capítulo 3.º* El eterno retorno», *Fragmentos póstumos,* Julio-Agosto de 1888, 18 [17].

327 Libro II, «De la superación de sí mismo». Montinari entresaca un fragmento de este parágrafo para afirmar a continuación que «esta descripción de la "voluntad de poder" es de 1883, y permanecerá válida hasta el final» (M. Montinari, *Che cosa ha* veramente *detto Nietzsche,* p. 103). El fragmento dice lo siguiente: «En todos los lugares donde encontré seres vivos encontré voluntad de poder… Y este misterio me ha confiado la vida misma. "Mira, dijo, yo soy *lo que tiene que superarse siempre a sí mismo*... Y también tú, hombre del conocimiento, eras tan sólo un sendero y una huella de mi voluntad: ¡en verdad, mi voluntad de poder camina también con los pies de tu voluntad de verdad! No ha dado ciertamente en el blanco de la verdad quien disparó hacia ella la frase de la voluntad de existir: ¡esa voluntad — no existe! Pues: lo que no es, eso no puede querer; mas lo que está en la existencia, ¡cómo podría seguir queriendo la existencia! Sólo donde hay vida hay también voluntad: pero no voluntad de vida, sino — así te lo enseño yo — ¡voluntad de poder! Muchas cosas tiene el viviente en más alto aprecio que la vida misma; pero en el apreciar mismo habla — ¡la voluntad de poder!"».

328 Cuatro días más tarde, acompañando el envío de un ejemplar, le escribe a Burckhardt lo siguiente: «También este otoño vuelvo a pedir permiso para poder presentarle algo mío, unos estudios histórico-morales bajo el título de *La genealogía de la moral:* también en esta ocasión, como en todas las anteriores, no sin una cierta intranquilidad. Pues — lo sé demasiado bien — *todos* los grandes platos que pongo sobre la mesa contienen tantas cosas duras y difíciles de digerir, que invitar además a que las saboreen ¡y a invitados tan distinguidos como usted! es más bien propiamente un *abuso* de las relaciones de amistad y de hospitalidad. Con tal menú para cascanueces uno debería quedarse tranquilamente en su casa y poner en peligro sólo sus propios dientes. Precisamente en este novísimo caso se trata de problemas psicológicos de la especie *más dura:* de

modo que casi requiere más coraje exponerlos que atreverse a darles una respuesta cualquiera. ¿Quiere prestarme oídos una vez más?...», § 952. *A Jacob Burckhardt en Basilea,* Niza, 14 de noviembre de 1887.

329 *Fragmentos póstumos,* Otoño de 1887, 9 [83].

330 § 5. *A Elisabeth Förster en Nueva Germania,* Sils-Maria, 8 de julio de 1886. [Anexos, *Correspondencia* (1885-87)].

331 § 8. *A Elisabeth Förster en Asunción.* Anexos, *Correspondencia* (1885-87). La carta es del 20 de abril de 1887.

332 Paul Deussen, *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche;* pp. 92-93.

333 § 1130. *A Heinrich Köselitz en Berlín,* Turín, 14 de octubre de 1888.

334 § 1175. *A Emily Fynn en Ginebra,* Torino, 6 de diciembre de 1888.

335 § 1227. *A Heinrich Köselitz en Berlín,* Turín, 30 de diciembre de 1888.

336 § 1229. *A August Strindberg en Holte,* Turín, 31 de diciembre de 1888.

337 § 753. *A Hippolyte Taine en Meuthon St. Bernard,* Sils-Maria, alrededor del 20 de septiembre de 1886.

338 § 769. *A Franz Overbeck en Basilea,* Niza, 27 de octubre de 1886.

339 § 846. *A Erwin Rohde en Heidelberg,* Chur, 12 de mayo de 1887.

340 § 849. *A Erwin Rohde en Heidelberg,* Chur, 19 de mayo de 1887.

341 § 913. *A Franz Overbeck en Basilea,* Sils-Maria, 17 de septiembre de 1887.

342 § 921. *Ernst Wilhelm Fritzsch en Lepizig,* Venecia, 5 de octubre de 1887.

343 § 924. *A Franziska Nietzsche en Naumburg,* Venecia, 10 de octubre de 1887.

344 *Fragmentos póstumos,* Otoño de 1887, 9 [95].

345 *Fragmentos póstumos,* Comienzos de 1888, 12 [2]. En la primavera, añadirá esta nueva remesa de tratados, sin especificar su ubicación, pero sí su orden argumentativo: «*Para el plan.* 1. El mundo verdadero y el mundo aparente. 2. Los filósofos como tipos de la *décadence.* 3. La religión como expresión de la *décadence.* 4. La moral como expresión de la *décadence.* 5. Los *contramovimientos,* por qué están sometidos. 6. ¿De qué forma parte nuestro mundo moderno, del agotamiento o de la ascensión? — su multiplicidad y su inquietud, condicionadas por la forma más elevada en que llegan a ser conscientes. 7. La voluntad de poder: el *llegar a ser consciente* de la voluntad de vivir... 8. La *terapéutica* del futuro».

346 El nuevo plan será el siguiente: «*La voluntad de poder.* Ensayo de una transvaloración de todos los valores. I. Crítica de los valores asumidos hasta ahora. II. El nuevo principio del valor.

Morfología de la "voluntad de poder". III. Cuestionamiento del valor de nuestro mundo moderno: medido por este principio. IV. La gran guerra», *Fragmentos póstumos,* Primavera de 1888, 14 [136].

347 § 1013. *A Heinrich Köselitz en Venecia,* Turín, 7 de abril de 1888.

348 Es evidente que Nietzsche se refiere aquí ante todo al drama del *Parsifal,* y no tanto a su música, sobre la que, un año y medio antes, anotará en su cuaderno lo siguiente: «Preludio de *Parsifal,* el mayor bien que se me ha hecho desde hace mucho tiempo. El poder y el rigor del sentimiento, indescriptible, no conozco nada que recoja el cristianismo tan en profundidad y comunique de modo tan agudo su sentimiento. Totalmente entusiasmado y conmovido — ningún pintor ha pintado una *visión* tan indescriptiblemente melancólica y tierna como Wagner — la grandeza al captar una terrible certeza de la que mana algo como compasión: la mayor obra maestra de lo sublime que yo conozca, el poder y el rigor al captar una terrible certeza, una expresión indescriptible de grandeza *en* la compasión con ella; ningún pintor ha pintado una visión tan sombría y melancólica como Wagner en la última parte del preludio. Ni siquiera Dante, ni siquiera Leonardo», *Fragmentos póstumos,* Verano de 1886-Otoño de 1887, 5 [41]). En términos muy parecidos se expresará a Peter Gast a raíz de una audición del preludio en Montecarlo: «Prescindiendo de todas las preguntas no pertinentes (¿para qué puede o incluso debe servir una música tal?), sino preguntando de un modo puramente estético: ¿ha hecho Wagner alguna vez algo mejor?». Y añade: «En el fondo de la música, un sentimiento, una vivencia, un acontecimiento del alma sublime y extraordinario que honra en grado sumo a Wagner, una síntesis de estados anímicos que para muchos hombres, incluso "hombres superiores", aparecerán como incompatibles, de severidad en el juicio, de "altura" en el sentido terrible de la palabra, de un saber y una penetración de la mirada que cortan el alma como con cuchillos — y de compasión con lo que allí se ve y se juzga, § 793. *A Heinrich Köselitz en Venecia,* Niza, 21 de enero de 1887.

349 Ya lo había anunciado al acabar el tratado tercero: «Precisamente *nuestro* problema, el problema del *significado* del ideal ascético, puede prescindir de ellas [de "estas curiosidades y complejidades del espíritu más moderno"]. — ¡Qué tiene él que ver con el ayer y con el hoy! Esas cosas las abordaré con mayor profundidad y dureza en otro contexto (bajo el título *Historia del nihilismo europeo;* remito para ello a una obra que estoy preparando: *La voluntad de poder. Ensayo de una transvaloración de todos los valores)»,* («¿Qué significan los ideales ascéticos?» § 27). *La voluntad de poder* también se anunciaba como próxima obra del autor en la contraportada de *Más allá del bien y del mal*.

350 § 1094. *A Meta von Salis en Marschlins,* Sils-Maria, 22 de agosto de 1888.

351 § 1111. *A Paul Deussen en Berlín,* Sils-Maria, 14 de septiembre de 1888.

352 § 1108. *A Jacob Burckhardt en Basilea,* Sils-Maria, 13 de septiembre de 1888.

353 Cuando el libro está a punto de aparecer publicado, Nietzsche le escribirá a su editor respecto del epílogo lo siguiente: «El hecho de haber escrito el *epílogo* de este libro me parece ahora la más afortunada de las ocurrencias: de esta forma he puesto la singularidad de *El caso Wagner* en el conjunto de toda mi tendencia. Al final las *cinco últimas páginas* del escrito proporcionarán una mayor ilustración sobre mí que la que pudieran dar cualesquiera ensayos y tratados, presuponiendo lo que quizá sea *lícito* presuponer, que el escrito llegue a muchas manos y lo lean muchos ojos», § 1118. *A Constantin Georg Naumann en Leipzig,* Sils-Maria, 15 de septiembre de 1888.

354 § 1184. *A Ferdinand Avenarius en Dresde,* Turín, 10 de diciembre de 1888. A Peter Gast le describe el libro precisamente en esos términos, como una réplica: «Es esencialmente una caracterización por *antípodas,* en que utilizo una serie de pasajes de mis escritos anteriores y, de esta forma, le he dado a *El caso Wagner* su *muy seria* contrarréplica en paralelo», § 1192. *A Heinrich Köselitz en Berlín,* Turín, 16 de diciembre de 1888.

355 § 1189. *A Carl Spitteler en Basilea,* Turín, 11 de diciembre de 1888.

356 § 1202. *A Constantin Georg Naumann en Leipzig,* Turín, 20 de diciembre de 1888.

357 § 1237. *A Constantin Georg Naumann en Leipzig,* Turín, 2 de enero de 1889.

358 § 1207. *A Heinrich Köselitz en Annaberg,* Turín, 22 de diciembre de 1888.

359 En su momento se hizo una referencia a este asunto, también se citó una parte de la carta a Fuchs de finales de agosto. Véase, «El discípulo de Dioniso», § 8.

360 § 1096. *A Carl Fuchs en Danzig,* Sils, 26 de agosto de 1888.

361 § 1097. *A Carl Fuchs en Danzig,* Sils-Maria, a finales de agosto de 1888.

362 Véase nota 32, p. 395.

363 § 1102. *A Meta von Salis en Marschlins,* Sils, 7 de septiembre de 1888.

364 *Fragmentos póstumos,* Septiembre de 1888, 19 [2]. Gracias a una anotación añadida a finales de agosto al cuaderno en el que, en febrero de 1888, había realizado una selección de 372 fragmentos con destino a *La voluntad de poder,* conocemos un primer guion de este nuevo proyecto: «TRANSVALORACIÓN DE LOS VALORES. Libro 1: *el Anticristo.* Libro 2: *el Misósofo.* Libro 3: *el Inmoralista.* Libro 4: *Dioniso*». Véase, *Fragmentos póstumos,* Noviembre de 1887-Marzo de 1888, 11 [416]. Resulta altamente significativo que la ordenación temática que hasta ahora ha regido la disposición de su obra magna (por lo general dividida en cuatro libros, y siguiendo la pauta: nihilismo, crítica de los valores, transvaloración de los valores y eterno retorno), se traduzca ahora en una ordenación en cuatro figuras, con una función de símbolo o emblema.

365 § 1112. *A Elisabeth Förster en Paraguay,* Sils, 14 de septiembre de 1888.

366 § 1103. *A Constantin Georg Naumann en Leipzig,* Sils, 7 de septiembre de 1888.

367 § 1122. *A Heinrich Köselitz en Buchwald,* Turín, 27 de septiembre de 1888. El título de Nietzsche juega sobre la ópera de Wagner, *El Ocaso de los dioses* [*Götterdämmerung*], la última del ciclo del *Ring*. Por su parte, el término *ídolos* que Nietzsche introduce en lugar de *dioses* no deja de recordar la denuncia de la idolatría por parte de Lutero, en su Interpretación del Decálogo, por ejemplo. Así quedan reunidos Lutero y Wagner, los dos máximos representantes del Espíritu Alemán según escribía Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*...

368 Las referencias son, respectivamente: § 1111. *A Paul Deussen en Berlín,* Sils-Maria, 14 de septiembre de 1888. § 1115. *A Franz Overbeck en Basilea*, Sils-Maria, 14 de septiembre de 1888.

369 Veáse *supra*, p. 428. Como de costumbre, Nietzsche continuará enviándole al editor añadidos y correcciones hasta el último momento, cuando el libro está ya en proceso de impresión. Merece citarse por lo curioso el siguiente caso: «Junto a esto envío aún *cuatro* páginas de manuscrito, que deben insertarse en la *última* sección, *Incursiones de un intempestivo*. No precisamente hacia el final: queremos que los últimos diez números sigan siendo más o menos los últimos. Se han de insertar *antes*, importa poco dónde se haga la inserción», § 1124. *A Constantin Georg Naumann en Leipzig,* Turín, 4 de octubre de 1888. Finalmente los aforismos se integrarán con los números 32-43.

370 También en este caso se han hecho objeciones a la traducción del título *Der Antichrist* por el *Anticristo,* aduciendo que en la traducción de la Biblia de Lutero el término usado para la figura del Anticristo es *Wiederchrist,* y que, además, en alemán, Cristo se nombra *Christus,* mientras que *der Christ* se traduce como 'el cristiano'. Hay que añadir que, aunque en proporción menor, también aquí como en *Crepúsculo de los ídolos,* el origen de algunos de sus desarrollos debe buscarse en el listado de septiembre, especialmente en los tratados: 1. *Nosotros los hiperbóreos;* 7. *Con nosotros — contra nosotros;* 8. *Concepto de una religión de la* décadence; 9. *Budismo y cristianismo.*

371 Véase sobre este particular, Jörg Salaquarda, «Der Amtichrist», *Nietzsche-Studien,* 2, 1973, pp. 91-136.

372 § 1158. *A Constantin Georg Naumann en Leipzig,* Turín, 26 de noviembre de 1888.

373 «Ahora me he narrado a mí mismo con un cinismo que repercutirá en la historia universal: el libro se llama *Ecce homo* y es un *atentado* sin la más mínima consideración al *crucificado:* acaba con truenos y rayos contra todo lo que es cristiano o *infecto* de cristianismo, en tal tormenta uno queda pasmado. Yo soy a fin de cuentas el primer psicólogo del cristianismo y puedo, como viejo artillero, utilizar cañones de gran calibre que ningún enemigo del cristianismo ni siquiera ha sospechado que existieran. — El libro entero es el preludio de la *Transvaloración de todos los valores,* la obra *que se halla acabada ante mí:* le juro que en dos años tendremos la tierra entera en convulsiones. Yo soy un destino», § 1151. *A Georg Brandes en Copenhague,* 20 de noviembre de 1888.

374 G. Colli, *Scritti su Nietzsche;* pp. 205-206.

375 § 1132. *A Franz Overbeck en Basilea,* Turín, 18 de octubre de 1888.

376 § 1111. *A Paul Deussen en Berlín,* Sils-Maria, 14 de septiembre de 1888.

377 *Fragmentos póstumos*, Diciembre de 1888-Comienzos de enero de 1889, 25 [1].

378 § 1156. *A Constantin Georg Naumann en Leipzig,* Turín, 25 de noviembre de 1888.

379 § 1204. *A Franziska Nietzsche en Naumburg,* Turín, 21 de diciembre de 1888.

380 Y las razones que le impulsan a ello se consignan de la siguiente manera: «Para ponerme a resguardo de brutalidades alemanas ("confiscación" —), enviaré los *primeros* ejemplares, *antes* de la publicación, al príncipe Bismarck y al joven emperador con una *declaración de guerra* en forma epistolar: no *será legítimo* que los militares respondan a esto con medidas policiales. — Yo soy un *psicólogo*…», § 1176. *A August Strindberg en Holte,* Turín, 8 de diciembre de 1888.

381 § 1212. *A Franz Overbeck en Basilea,* Turín, 26 de diciembre de 1888.

382 § 1247. *A Heinrich Köselitz en Annaberg,* Turín, 4 de enero de 1889.

383 § 1242a. *A Cosima Wagner en Bayreuth,* Turín, probablemente el 3 de enero de 1889.

384 § 1256. *A Jacob Burckhardt en Basilea,* Turín, 6 de enero de 1888. Es el más extenso de sus «billetes de locura», y probablemente el último; es también el único que Nietzsche firma con su nombre: *In herzlicher Liebe Ihr Nietzsche*.

385 § 1207. *A Heinrich Köselitz en Annaberg,* Turín, 22 de diciembre de 1888.

386 § 1137. *A Heinrich Köselitz en Berlín,* Turín, 30 de octubre de 1888.

387 § 1192. *A Heinrich Köselitz en Berlín,* Turín, 16 de diciembre de 1888. Es en esta carta donde Nietzsche le anuncia su descubrimiento de la zarzuela de Federico Chueca y Joaquín Valverde, con libreto de Francisco Felipe Pérez Galdós y González, *La Gran Vía,* que lleva representándose en el teatro Alfieri de Turín desde el 11 de noviembre. «Una significativa ampliación del concepto de "opereta". La opereta *española*. *La gran vía,* la he escuchado *dos* veces. — Pieza característica de Madrid. Sencillamente, no es algo que se pueda importar: para ello hay que ser por instinto un granuja o un maldito — y serlo *con solemnidad*… Un terceto de tres canallas solemnes, viejos y gigantescos, es lo más fuerte que he *escuchado* y que he *visto* — *incluso* como música: genial, imposible de etiquetar… Sabe usted, ya la *acción* misma no podría imaginarla más que un redomado granuja — son todo cosas que causan un efecto como de prestidigitación, de esta manera tan fulminante pasa a primer plano la *canaille*. Contiene cuatro o cinco piezas de música que hay que *escuchar;* en lo demás tiene preponderancia el *vals vienés* en la forma de un *ensemble más grande*. — *La bella Helena* de Offenbach, interpretada *a continuación,* quedaba sencillamente por debajo. Me marché enseguida».

388 E. F. Podach, *Nietzsches Zusammenbruch. Beiträge zu einer Biographie auf Grund unveröffentlichter Dokumente,* N. Kampmann, Heidelberg 1930, p. 81. Sobre el episodio del caballo hay que decir que en el periódico turinés *La Stampa,* que solía ocuparse de sucesos parecidos, no consta ninguna información al respecto en los días próximos al suceso. La primera información rastreable se publica con ocasión de la muerte de Nietzsche en un artículo anónimo con el título de «Federico Nietzsche a Torino», *Nuova Antologia,* 16 de setiembre de 1900, pp. 313-316; *La Stampa* se hará eco del asunto tres días después. Para los detalles, véase Anacleto Verrecchia, *La catastrofe di Nietzsche a Torino,* Einaudi, Torino 1978; especialmente los capítulos «La catastrofe» (pp. 146-191) y «La tragedia vista di qua e di là dalle Alpi» (pp. 192-221). Y tal vez convenga añadir que el episodio guarda un escalofriante parecido con una escena (parte I, cap. 5) de *Crimen y castigo* de F. Dostoyevski, autor del que sabemos que Nietzsche había sido lector asiduo.

389 Giorgio Colli, *Scritti su Nietzsche,* pp. 133-34.

390 «*... mit einem lezten feirlich-fragenden Blick schloss er Augen für immer*». Elisabeth Förster-Nietzsche, *Der einsame Nietzsche,* A. Kröner, Leipzig 1914, p. 550. Cabe imaginar que, al escribir estas dos palabras [*feirlich-fragenden*], a la hermana de Nietzsche podría habérsele hecho presente tal vez un cierto estribillo que se repite algunas veces en el *Zaratustra,* y es evocado incluso en el título de una canción («¡Cantadme ahora vosotros la canción cuyo título es *Otra vez,* cuyo sentido es "¡Por toda la eternidad!", cantadme vosotros, hombres superiores, el canto de ronda de Zaratustra!», en «La canción del noctámbulo», § 12); el estribillo que dice: «"¿Era *esto* — la vida?" quiero decirle yo a la muerte. "¡Bien! *¡Otra vez!"*».

Nota bibliográfica

Como se ha dicho, el hilo conductor del presente texto se estableció a partir de la correspondencia de Nietzsche, sus cuadernos póstumos y sus publicaciones, más el testimonio de quienes le conocieron personalmente, y una primera capa de bibliografía secundaria correspondiente a la recepción primera de su obra. De todo ello se ha dejado la oportuna constancia en las notas al pie. Sin embargo, dada la obligación de contrastar los datos que se dan, el volumen de la documentación que ha sido preciso consultar para elaborar este texto ha sido muy exagerado, a pesar de que constituya tan sólo una ínfima parte de la existente. Cumplir con la norma de dejar constancia de la fuente de la que se extraen todos los datos que se mencionan en este texto, así como de los textos que los avalan, a buen seguro hubiera convertido este libro en ilegible. Se ha optado en consecuencia por señalar sólo aquellas fuentes que aportaban algún dato singular, que en principio no formaba parte de lo presuntamente consensuado.

Afortunadamente, el corpus nietzscheano es cómodamente accesible en la red:

- En http://www.nietzschesource.org puede consultarse en alemán la edición crítica Colli-Montinari de los escritos de Nietzsche *(Digitale Kritische Gesamtausgabe, Werke und Briefe),* al igual como los facsímiles de sus cuadernos de notas *(Digitale Faksimile Gesamtausgabe).*
- En http://www.thenietzschechannel.com están accesibles materiales que no se incluyen en la edición crítica de referencia, en alemán y traducidos al inglés, y también sobre otras facetas de la vida de Nietzsche y de la recepción de su obra.

Finalmente, hay que reseñar y agradecer la labor llevada a cabo por la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche (SEDEN) con el fin de poner al alcance del lector en español un corpus de los escritos nietzscheanos que está cerca de ser completo. Además, en su página web, https://www.uma.es/nietzsche-seden, se informa con regularidad de los principales eventos que se celebran a propósito de Nietzsche, con especial atención al ámbito hispánico, además de poner a disposición del usuario una selección de enlaces a las principales asociaciones de estudios nietzscheanos a día de hoy existentes.

Dado que el compromiso de este texto era presentar en español y para lectores hispanos la aventura intelectual de Nietzsche, se ha entendido que debía apoyarse sobre las traducciones al español de los escritos de Nietzsche, y sólo en un segundo momento acudir al alemán para comprobar las particularidades de las mismas. Nos ha parecido que era importante hablar sobre Nietzsche en los mismos términos en los que habitualmente es leído en nuestro ámbito. Por lo mismo, las referencias de las citas que se hacen de su obra no remiten a una página concreta de una edición determinada, sino que tratan de que sea localizable en cualquiera de las ediciones posibles.

La relación de publicaciones de la SEDEN en las que nos hemos apoyado en nuestro trabajo, se desglosa de la siguiente manera:

- *Correspondencia*, edición a cargo de Luis E. De Santiago Guervós (Ed. Trotta, Madrid): Vol. I, Junio 1850-Abril 1869 (ed. de Luis E. de Santiago Guervós); Vol. II, Abril 1869-Diciembre 1874 (ed. de José Manuel Romero Cuevas y Marco Parmeggiani); Vol. III, Enero 1875-Diciembre 1879 (ed. de Andrés Rubio); Vol. IV, Enero 1880-Diciembre 1884 (ed. de Marco Parmeggiani); Vol. V, Enero 1885-Octubre 1887 (ed. de Juan Luis Vermal); Vol. VI, Octubre 1887-Enero 1889 (ed. de Joan Llinares).

- *Fragmentos póstumos*, edición a cargo de Diego Sánchez Meca (Ed. Tecnos, Madrid): Vol. I, 1869-1874 (ed. de Luis E. de Santiago Guervós); Vol. II, 1875-1882 (ed. de Manuel Barrios y Jaime

Aspiunza); Vol. III, 1882-1885 (ed. de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill); Vol. IV, 1885-1889 (ed. de Juan Luis Vermal y Joan Bautista Llinares).

- *Obras Completas*, edición a cargo de Diego Sánchez Meca (Ed. Tecnos, Madrid): Vol. I, Escritos de Juventud (ed. de Joan Bautista Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis Enrique de Santiago Guervós); Vol. II, Escritos filológicos (ed. de Manuel Barrios, Jaime Aspiunza, Diego Sánchez Meca, Luis Enrique de Santiago Guervós y Juan Luis Vermal); Vol. III, Escritos de madurez I (ed. de Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Vermal); Vol. IV, Escritos de madurez II y complementos (ed. de Diego Sánchez Meca, Jaime Aspiunza, Manuel Barrios, Kilian Lavernia, Joan Bautista Llinares y Alejandro Martín Navarro).

Se han utilizado también las traducciones disponibles de Andrés Sánchez Pascual (Alianza Editorial, Madrid), de una buena parte de la obra nietzscheana, excepto los libros de aforismos. Para estos últimos nos hemos servido de las traducciones de *Humano, demasiado humano I* y *II* de Alfredo Brotons Muñoz (Ed. Akal, Madrid 1996), así como la edición de José Jara de *La ciencia jovial* (Monte Ávila Editores, Caracas 1985). Siempre que ha sido posible, y muy especialmente en el caso de los textos de Nietzsche, se han contrastado las traducciones, se han modificado en su caso, y se ha reseñado el término original alemán cuando parecía conveniente.

Toda la bibliografía secundaria citada o usada en aspectos concretos ha quedado reseñada en su momento. Como ya se advirtió en el Prefacio a este libro, muchos de los libros citados están a día de hoy descatalogados; no obstante la casi totalidad de ellos está disponible en el Internet Archive (https://archive.org/), donde pueden ser consultados y, en su caso, descargado un facsímil digital.

Edición en formato digital: 2018

© Miguel Morey Farré, 2018
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2018
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15
28027 Madrid
alianzaeditorial@anaya.es

ISBN ebook: 978-84-9181-253-1

Está prohibida la reproducción total o parcial de este libro electrónico, su transmisión, su descarga, su descompilación, su tratamiento informático, su almacenamiento o introducción en cualquier sistema de repositorio y recuperación, en cualquier forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, conocido o por inventar, sin el permiso expreso escrito de los titulares del Copyright.
Conversión a formato digital: REGA

www.alianzaeditorial.es